

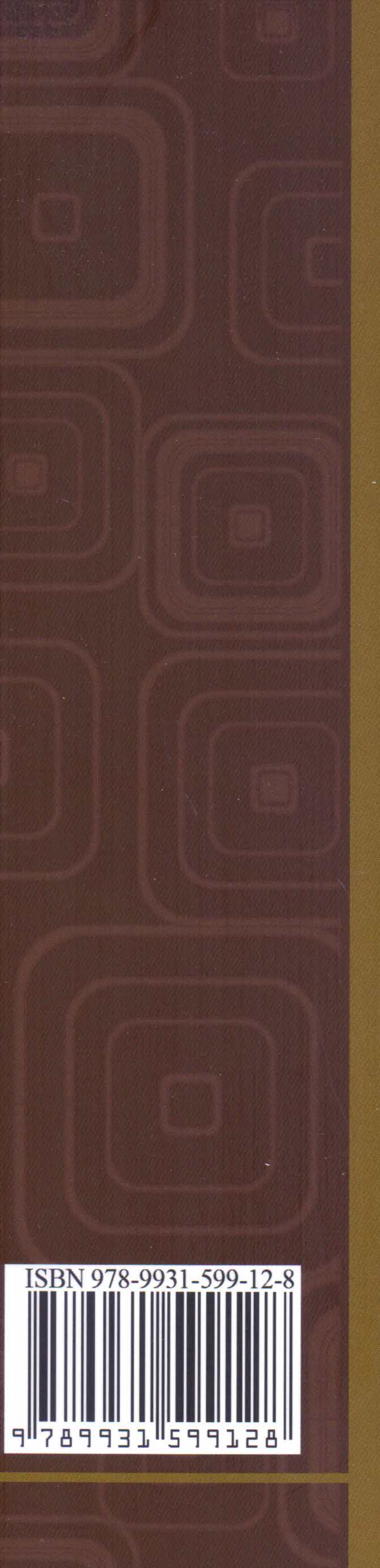


العرب
ومسألة التنوير

كيف الخروج من عصر تمجيد الطّاعة؟

دكتور عُمَر بن بوجليدة

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية ـ ناشرون



هذا الكتاب

إن غرضنا هو أن نعمل وفق رهان يحاول ارتسام استشكال جذري نتساءل في مستواه عن معنى «ذاتنا» في أفق الإنسانية، من أجل ذلك فإنه قد بدا لنا أن مشكلة العصر إنما هي مشكلة : من نحن ؟ في هذه اللحظة الدقيقة. ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم، ليس أن نكتشف، بل أن نرفض، من نحن ؟ لذلك فنحن نروم هنا أن نتوقف وفي هذا المقام بالذات عند إمكان تخيل، كيفية وجود مغايرة وسبلاً بها نخرج من دوائر الانحياز للقدامى، تأكيداً لحق الاختلاف، فمثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يكون له ما كان لي، وهو ما يعني التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار بالآخر، بل قل من الاعتراف بأنّه ند لي.

من هم الذين ليسوا نحن؟ ومن هو هذا الذي نسميه أنا نفسي؟ وكيف نتبصر علاقتنا بذواتنا ونساعد الناس على الانتماء الهادئ لأنفسهم، في مسعى حثيث ومسار بعيد، يؤشر إلى نقلة ممكنة من التتريث (= القراءة التراثوية للتراث) إلى الحرية والحداثة والتحديث ؟ ولكن ألا يؤدي التلازم بين نزعة التعدد الثقافي ونزعة الهوية إلى السقوط في صراعات عقيم لا أفق تاريخي لها ؟

لقد آن الأوان أن نحاول البحث عن شيء آخر، ما دامت لعبة «الغرب» قد انتهت فينا، جملة جميلة كان قد أطلقها «فانون» ذات مناسبة، وردّد رجع صداها «عبد الكبير الخطيبي» في سؤال حاد وكثيف، عملوا على إنسائنا إياه : أليس هذا وهما، ما دام «الغرب» يقيم في كياننا ؟ لابد من استئناف الحوار مع سر هذا التراجع، من أجل ألا تغطي اللامبالاة ذاكرتنا، ووحده هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالتراث لئلا تبقى أرضية السؤال هي إياها وأن يتخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد ويتقوض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي وأسسه الأخلاقية، لحظتئذ نغادر الحنين الساذج للأصل القديم.

ISBN 978-9931-599-12-8
9 789931 599128

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3
محل رقم 1، المحمدية
تلفاكس: 88 97 35 41 213 +
خلوي: 03 76 20 661 213 +
email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6
بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058
خلوي: 28 28 69 3 961 +
هاتف: 37 04 74 1 961 +
email: rw.culture@yahoo.com

العرب

ومسألة التنوير

كيف الخروج من عصر تمجيد الطّاعة؟

ابن النديم للنشر والتوزيع
دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

العرب
ومسألة التنوير
كيف الخروج من عصر تمجيد الطّاعة؟

دكتور عُمَر بن بوجليدة




العرب ومسألة التنوير: كيف الخروج من عصر تمجيد الطّاعة؟
تأليف: دكتور عُمَر بن بوجليدة

الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 156
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-12-8
الإيداع القانوني: السداسي الأول/ 2016

ابن النديم للنشر والتوزيع
الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلوي: 03 76 20 661 213+
وهران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

المحتويات

إهـداء

إلى ريبال حلم لمع في سماء حياتي ...

إلى ليلى قبَسًا يُضيء دروب السّالكين... وملاذ روحي الحيرى...

إلى كلّ الذين أحبّ... وفاء لمن مسح عينيّ بنور...

المقدمـة

إن غرضنا هو أن نعمل وفق رهان يحاول ارتسام استشكال جذري نتساءل في مستواه عن معنى "ذاتنا" في أفق الإنسانية، من أجل ذلك فإنه قد بدا لنا أن مشكلة العصر إنما هي مشكلة : من نحن؟ في هذه اللحظة الدقيقة. ولا شك أن الهدف الرئيس اليوم، ليس أن نكتشف، بل أن نرفض، من نحن؟ لذلك فنحن نروم هنا أن نتوقف وفي هذا المقام بالذات عند إمكان تخيل، كيفية وجود مغايرة وسبلا بها نخرج من دوائر الانحياز للقدامى، تأكيدا لحق الاختلاف، فمثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يكون له ما كان لي، وهو ما يعني التدرّب المضني على نمط جديد من الاستبصار بالآخر L'autre، بل قل من الاعتراف بأنّه ند لي.

فمن هم الذين ليسوا نحن؟ ومن هو هذا الذي نسميه أنا نفسي؟ وكيف نتبصر علاقتنا بذواتنا ونساعد الناس على الانتماء الهادئ لأنفسهم، في مسعى حثيث ومسار بعيد، يؤشر إلى نقلة ممكنة من التتريث (= القراءة التراثوية للتراث) إلى الحرية والحداثة والتحديث؟ ولكن ألا يؤدي التلازم بين نزعة التعدد الثقافي ونزعة الهوية إلى السقوط في صراعات عقيم لا أفق تاريخي لها؟

لقد آن الأوان أن نحاول البحث عن شيء آخر، ما دامت لعبة "الغرب" قد انتهت فينا[1]، جملة جميلة كان قد أطلقها "فانون" ذات

---

(1) انظر، عبدالكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات الجمل، بيروت، 2009، ص10.

مناسبة، وردّد رجع صداها "عبدالكبير الخطيبي" في سؤال حاد وكثيف، عملوا على إنسائنا إياه : أليس هذا وهما، ما دام "الغرب" يقيم في كياننا ؟ لابد من استئناف الحوار مع سر هذا التراجع، من أجل ألا تغطي اللامبالاة ذاكرتنا، ووحده هذا الإقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالتراث لئلا تبقى أرضية السؤال هي إياها وأن يتخلخل بنقد يقظ نظام المعرفة السائد ويتقوض البناء النظري الذي يقوم عليه التفاوت الاجتماعي وأسسه الأخلاقية، لحظتئذ نغادر الحنين الساذج للأصل القديم.

ها هنا أرى المقام يستوجب منا أن نبين أن مثل هذه السبل الراهنة توجد لدى أخر فلاسفة "الغرب"[2] وليس يخفى أنه، في زمن اهتزاز مشروعية الحداثة نفسها من حيث هي مشروع ميتافيزيقي تم الاتفاق على أن المكاسب المدنية لهذه الحداثة لا جدال فيها، إلا أن "هابرماس"[3] يدعونا إلى استئناف مشروع الحداثة ولكن من دون ميتافيزيقا الذات أي من دون نية تأسيسية، وهو ما ليس يمكن أن يكون إلا بوصفها مكسبا مدنيا طريفا : هو التنوير، وحري بنا أن نشير أن هذا الأمر إنما يفترض الخروج من "براديغم الذات" إلى "براديغم اللغة" حيث يكف الفيلسوف عن تصور العقل بوصفه "أنا أفكر" معزولا ويأخذ في فهمه بوصفه فعلا تواصليا يوميا.

واشتغالا بالغرض الذي أخذنا في صوغه نوضح أن المهمة المناطة بنا اليوم، ليس بواجب -كما يظن الظان- أن تكون تمجيدا وحنينية أو كما لعلّنا نقول اليوم سقوط في سرد احتفالي بالذات على اعتبار أننا بشرية تنتمي إلى تقاليد نصية قديمة. إنما هي الشروع في تدمير ما نميل ميلا غير يسير في معاودة تركيبه باستمرار على فراغ تاريخي: إنه وهم الأصالة الفوق

(2) انظر، فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة، بيروت، 2001، ص63.

(3) Habermas; Le Discours philosophique de la modernité; Paris. Ed. Gallimard, 1988, p348-354.

تاريخية. وبالتالي حقيق بنا الكف عن السجال الهووي[4] في النقاش حول أنفسنا.

وإنه من اللافت للنظر، توجه المثقف العربي السائد، الذي ظل رهين محابس التبشير بالحداثة، لا يغادرها، إنه لم يتدرب بعد على خوض مغامرة التفكير الضدي أو التفكير في المختلف، بالاغيار ومع الاغيار، على اعتبار أن المغاير هو القادر على الانتماء إلى مساحة من ذاته لم يكن ينتمي إليها[5].

وباستواء الرؤية على هذا النحو يتجلى تصور طريف وخطير، هو طريف لأنه يبدو أن صلتنا بالكوني - الذي استحال مشتركا- تقوم منذ البدء على تطعيم معرض للتخلخل، وخطير لأن الأمر إنما يتعلق بتخليص وتحرير الذات من شوائب الهويات العمياء - والهوية اختراع أخلاقي خطير، طوّرته كل الثقافات -، ذلك أمر يدفعنا شديدا أن نكتشف أمرا أكثر أهمية وهو أننا في كل مرة نعود إلى المساهمة في استرداد معنى للكوني أصيل وتلك هي فرصتنا الوحيدة. والرهان هو هذا: كيف يمكننا أن نتدرب على أن نكون في الوقت عينه في انتماء دائم لهويّاتنا من جهة كونها سيرورة - وهي بهذا المعنى منفتحة لا من جهة كونها إرث يدّعي الاكتمال ويتصف بالدغمائية والاطلاقية، وهو شكل من التعامل مع الهوية يجردها من بعدها التاريخي -، بانتباه حاد إلى الكوني لاستحداث كلي مشترك[6]

---

(4) انظر، فتحي المسكيني، الهوية والزمان (مرجع سابق) ص 20. ليس المشكل في الهوية إذن، بل في الهووي من جهة ما هو كل شعور متسلط يريد أن يفرض تأويل واحد.

(5) الغيرية مقولة تنتمي إلى تاريخ الهو هو والذي وجد في تاريخ الكوجيطو في تعدده اكتماله الميتافيزيقي، لكن المغايرة حرية أن نكون محدثين على طريقتنا، وحين أتحرر أنا أذهب فيما أبعد من نفسي، انظر فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر، بيروت 2011، ص212.

(6) لدينا أصلان ممكنان: الأصل الأثيني والأصل المكّي، وأعتقد أن جوهر الحضارة الإسلامية هو هذه المراوحة بين الأصلين، فلا خيار لنا إلا بالنظر إلى كليهما، وها أنّ الغرب قد أخذ بالرافد الأثيني وحده، فوصل إلى مضيقاته المعروفة. =

يقبل به الناس جميعا على جهة الرضا لا على جهة القسر تمهيدا لتحقيق رهانات الإنسانية ضمن كونية تراهن على الإنسان في تعدده واختلافه وتنوعه[7].

لقد بان مما فات أنه علينا أن نصطدم بالافتراض الذي مضمونه أن انتماءنا إلى فضاءات الكوني لا يزال يخيم عليه ارتيابا ثقيلا، من جهة أنه لم يبارك عمليا إلا من باب الشفقة، فعلى ما يتراءى لنا كان إقحام التفكير في الكوني في كل مرة يرتطم عندنا بمنطق الهو هو، وبهوية منغلقة لا تؤمن بالآخر وبحق الآخر في أن يكون، من هو، وليس هذا الاعتراض في ما يبدو لي، مما لا نجد له ردّا، إنه ما يستوجب اشتغالا على الذات دؤوب، فوجود الإنسان في العالم لا يكون إلا وجودا مع الآخرين، غير أن هذه "المعية"، لا تخلو من مفارقة: ففي الوقت الذي ينظر فيه إلى عصرنا على أنه الإعلان الفعلي عن ولادة الفرد في نطاق مجتمعات موسومة بالتنوع تعترف بحرية الأفراد وتأصيل هويتهم، يكشف الواقع عن صورة مغايرة لهذه المجتمعات التي أضحت أحادية، تفرض فيها أنماط تفكير وإحساس وسلوك مما يؤدي إلى ذوبان الأفراد داخل حشود غير متمايزة. إلا إن الانتباه الفاحص يثبت أن حدث الانتماء لا يكون إلا وفق فعل حواري وهذا ما من شأنه أن يدلل وقتئذ، أنه لا ينكشف إلا في فضاء التفاعل بين ذوات يؤلف بينهم اختلافهم.

بيد أن هذا التصور ليس يتوضح على حقيقته إلا إذا أبصرنا به على

= الغرب عاش كامل تجربة الحداثة ووصلت به إلى ارتطامات يسمّونها ما بعد الحداثة، وهي في الحقيقة مضيقات الحداثة.

انظر، العربي الجديد، محمد محجوب، استعارة هيدجير، تونس 03 افريل 2015.

صار متاحا اليوم في كتابات "هابرماس" بأن روح الحداثة لم تأت من تقليد علماني محض بل من التقليد التوحيدي والفكر اليوناني في آن واحد.

انظر، فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، مرجع سابق، ص87.

(7) انظر، صالح مصباح، مباحث في التنوير، جداول للنشر، بيروت 2011، ص228.

ضوء اختلاف الثقافات، بل قل، إشراك الجميع في اختيار "المشترك"[8] مؤشر تبادل وباعثا على التفاهم والتعايش، وهو ما يثبت أمرا جللا مفاده أن الهوية لا تدرك إلا في وجود "آخر" مختلف. وليس يسيرا أن نبقى ما نكون، فاكتشاف التعدد لم يكن تمرينا سهلا، فـ "الآخر" المختلف جزء من هويتي[9] فوراء الاختلافات والخصوصيات وتنوع الهويات تكمن الوحدة، فالتنوع لا يلغي التواصل في أفق إنساني كوني عابر للخصوصيات سيما وأن الكونية إنما هي ما يقابل الانغلاق. كما أن الوافدين إلى الحضارة المعاصرة إنما يحملون قيما أخرى لم يعد بالمستطاع طمسها[10] وهكذا فالضروري توافر عمل مفهومي من شأنه أن ينجز التقاطع بين مختلف مشاريع العيش المتنافسة والمشروعة (= علمانية أو دينية) ولكن بالحرص على تحقيق ضرب ما من التوافق الأخلاقي والقانوني القابل للكونية[11] فالكونية لا تتوافق مع الهوية من جهة كونها لا تقبل بالانطواء

---

(8) Slavoj Zizek, Lacrimae rerum, Cinq essais sur Kieslowski, Hitchcock, Tarkovski et Lynch. Ed. Amsterdam, Paris. 2005.

Jean Luc Nancy, La communauté désœuvrée, Paris, 1999 Christian Bourgeois éditeur la communauté affrontée, Galilée, Paris 2001.

Maurice Blanchot, La communauté inavouable, Minuit, Paris, 1983.

Giorgio Agamben, La communauté qui vient, Théorie de la singularité quelconque, Seuil, Paris 1990.

(9) Paul Ricœur, Soi même comme un autre, Seuil. Coll «l'ordre philosophique» 1990 réédition Coll. «Points Essais»1996.

(10) Enrique Dussel; L'occultation de l'autre Tra., Fr., Paris, 1992. (أورده صالح مصباح، مباحث في التنوير، موجودا ومنشودا: تجرأ على استعمال عقلك، جداول للنشر بيروت 2011، ص233).

- نتبين كيف أن "مشروع التنوير" مزدوج ومتناقض، فهو مناهض للظلامية والخرافة والتقليد والخوف ومدافع عن حرية الفكر والنقد والعقل والتقدم، ولكن ذلك لا ينفصل - من خلال طلب الكونية تحديدا -عن رفض الغيرية بل وسعى إلى تحويلها إلى مجرد آخرية للهوية (نظريا) ومن خلال السلطان السياسي والعسكري كما تجلى الأمر في الاستعمار والإمبريالية (عمليا) / إضفاء مشروعية معرفية -عقلانية -وسياسية -حرية وديمقراطية وحقوق الإنسان، انظر صالح مصباح، مباحث في التنوير، ص35.

(11) Jurgen Habermas, Entre naturalisme et religion, les défis de la démocratie, Paris, Gallimard 2009, p 50. =

على الذات والتعصب، فإنسانيتي هي انفتاحي المبدئي على كل ما هو إنساني خارج ذاتي. هكذا يكون الرهان شديدا على أن الهوية لا تكون إلا سيرورة واختلاف، فثباتها يعني انغلاقها.

وقصد الإمعان في البيان يمكننا أن نستدل على التقاطع الحاصل بين منطق الهوية ومطلب الكلي[12] من خلال البحث عن هوية مركبة[13] من جهة كون الهوية ليست حاملة لصفة الذاتية[14] وكل ما هو خاص فحسب، بل أيضا إنما هي نتاج لحركات تثاقف إنساني ونمط من الفضاء الحر عنوانه التأسيس لهوية عالمية تقوم على التنوع، فلحظتنا الراهنة هي تحديدا لحظة الخروج إلى "الحداثة المغايرة" التي تتطلب إما ما بعد تنوير وإما استئناف التنوير لإنشاء تنوير مستحدث من مقام النقد الغربي الداخلي للحداثة وتخليص "الغرب" من مركزيته. وليس من بأس في ما نخال، من أن نعرج في كل مرة على مبدأ تاريخية الحداثة فكل حداثة إنما هي في ارتباط حميمي بسياقاتها الاجتماعية والفكرية والثقافية الخاصة، وهو ما من شأنه أن ينسف "نموذجية" الحداثة الغربية و"معياريتها" المطلقة، فبالرغم من أن الحداثة ظاهرة كونية شاملة للمجتمعات والثقافات كافة فإن الفارق

= انظر، فتحي المسكيني، الكوجيطو المجروح، أسئلة الهوية في الفلسفة المعاصرة، منشورات ضفاف، بيروت 2013، ص86.

(12) الكلي صفة مقوّمة لما هو علمي، لذلك هو معنى صوري واجرائي واصطلاحي ومحايد، لا وطن له ولا دين له، إنه نابع من سلوك نظري بل توقيع أخلاقي... في حين أن الكوني واقعة معيارية... إنه نمط مستحدث من المشترك لم يعرفه القدماء لا في نطاق المدينة - الدولة ولا في أفق المدينة -الملة، هو قد نشأ في سياق إعادة اكتشاف "الكل" الفلكي للعالم والذي نجم عنه الاكتشاف الحديث لجغرافيا "الأرض" بوصفها "كرة" إي دائرة كونية واحدة وهو ما أدى إلى بلورة مفهوم الكون كفضاء لا متناه بدأنا نعرف أخيرا أنه بلا مركز. انظر فتحي المسكيني، الهوية والحرية (مرجع سابق)، ص169.

(13) Edgar Morin, Introduction a la pensée complexe, éd, Seuil 2005, p88.

(14) غير أنه علينا أن ننبه: إلى أن الدولة-الأمة لا ترى على إقليمها غير كائنات "هووية" بلا أي مخزون "ذاتي" أو خاص، إن شعارها الرسمي هو: الهوية قبل الذات... فكل خلط بين الهوية والذاتية هو انخراط في كوميديا الدولة-الأمة التي أخذت اليوم تفقد من سيادتها... انظر فتحي المسكيني، الهوية والحرية، جداول للنشر، بيروت 2011، ص240.

بين الكونية والمركزية الغربية، سرعان ما يتجلى لما يتم الانتقال من المعادلات الذهنية الافتراضية إلى الوقائع التاريخية[15] ذلك أن الدعوة إلى الكونية ولئن كانت مغرية فإن المسرب إليها في الحقيقة سلاح خطابي وتبرير ايديولوجي علامته السيطرة والهيمنة والاستحواذ، إنها ثقافة العولمة التي تطمح إلى تحويل الخصوصيات وصهرها في ظل الدولة العالمية المنسجمة التي تحركها المؤسسة الاقتصادية. إن التفكير في هكذا مشكل إنما يسمح بكشف أقنعة الكوني المزعوم.

وليكن منا على بال أن التداخل بين "الكوني الحقيقي" و"الكوني المزعوم" ظاهر وبارز، لا يحتاج دليل، فالعولمة[16] التي تقدم نفسها، ضرورة فرضها التاريخ وحتمها التقدم الاقتصادي والتحولات الاجتماعية، ما هي في الواقع إلا إستراتيجية هيمنة، ففي العولمة يتجلى العنف المضاعف والمزدوج، عنف القوى الرأسمالية المسيطرة، ثم عنف مضاد يتزيا بأزياء ثقافوية ومركزية أثنية ودينية، آنئذ يسعنا أن نتحدث عن العنف والقتل والموت، ومحاولة استئصال "الآخر" رمزيا[17]، سيما وأن مسألة الهوية الجماعية والثقافية تشكل محورا أساسا لا يمكن إلا أن ينسجم ودعوى الديمقراطية والتنوع والاختلاف والنسبية والخصوصية من جهة كونها بوابة للمثاقفة وفهم "الآخر" والتواصل معه، إلا أنه وبغياب هذا الشرط تغدو قاتلة قابلة لتوظيفات عنيفة، فهي تستو لد العدو من الداخل وتفرز كل ضروب الانبثاث غير الإنساني، ذلك أن الثقافوية كشكل من التعصب للهوية تنجح بقدر ما تزداد انتهاكات الديمقراطية، وإنه لمن أجل

(15) انظر عبدالإله بلقزيز، العرب والحداثة (3) نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى نوفمبر 2014، ص10.

(16) Globalization in question, by, Paul Hirst, Grahame Thompsion, Polity Press Second Edition 1999.

بول هيرست/ جراهام طومبسون، ما العولمة، الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، ترجمة فالح عبد الجبار، عالم المعرفة 273، الكويت 2001.

(17) انظر، جان بودريار، عنف العالمي، ترجمة بدرالدين عرودكي، مجلة الفكر العربي المعاصر 2006 / عدد 134-135، ص42.

هذا تستمد الجريمة كل وحشيتها وبشاعتها، فالدولة نفسها هي التي اقترفتها نحو جزء من الشعب، أدانته، في حين أنه كان عليها حمايته وضمان أمنه (= الغولاغ Goulag، محتشد أو تشفيتز Auschuitz، فلسطين، العراق... مثلا، ما به يتدمر الحق... إنه ما لا يقبل السرد)، إن التطرف في اللاإنساني يقابل هنا ما أطلق عليه "جان نابير" ذات مناسبة: تعبير اللامبرر، انه ما يتجاوز المعايير السلبية، وهو ما كان قد سماه "ريكور" ذات مرة: المرعب، بوصفه نقيض الرائع والسامي ويقول عنه "كانط" إنه يتجاوز في كميته وشدته حدود الخيالي، إن ما يشار إليه ها هنا هو الطابع غير المألوف للشر: فكيف يمكننا أن نستقبل ما هو فوق العادة بالوسائط العادية للفهم التاريخي؟[18]

في هذا المستوى بالذات يتراءى لنا أنه من الضروري مجاوزة مقولة "نهاية التاريخ"[19] واكتماله، بغية الإرغام على الانتظام السياسي الليبرالي والتي تؤكد انتصار الرأسمالية وتعلن الدولة العالمية المنسجمة كما أفاض في بيانها "فوكوياما"، أيضا مجاوزة فكرة صراع الحضارات، فـ"هنتغتون" وإن رفع شعار الدفاع عن الحضارة، إطلاقا، فهو إنما يدافع عن "الغربية" فعلا[20]، على نحو قد يدفع إلى حرب أهلية عولمية، وإن كل ذلك لمما ينذر بمآل كارثي كما وضح "جيورجيو أغامين"[21]: وهكذا فالمنعطف الرئيس، أن يرقى عصر العولمة إلى درجة النموذج الكوني أو الكوسموسياسي انتباه إلى براديغم ما بعد قومي لوصف الجموع

---

(18) انظر، بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ص486. La Mémoire, L'histoire, L'oublie, Seuil 2000.

(19) مركز الإنماء القومي، بيروت 1993 Francis Fukuyama, La fin de L'histoire et le dernier homme; Trad. Denis Armand Canal; Flammarion; Paris 1992، انظر، فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير.

(20) انظر، صالح مصباح، مباحث في التنوير (مرجع سبق ذكره)، ص225.

(21) Agamben (G) 1995 Moyens sans fin. tr. fr. Paris. / 1997. Homo Sacers, le pouvoir souverain et la vie nue. tr. Fr. Paris. / 1999 Homos Sacers, Ce qui reste d'Auschwitz; l'archive et le témoin.tr. FR. Paris. / 2003 Etat d'exception.

الإمبراطورية ما بعد الحديثة، تقليصا لأشكال اللاتكافئ ومجاوزة لضروب التواصل ألإخضاعي ومرتكزات إمبراطورية[22] الفوضى والعولمة المتوحشة.

أما عن محتوى هذا الكتاب فقد قسمناه إلى مقدمة وفصول جعلنا لكل منها مدخلا وعناصر ثم أنهيناه بخاتمة عامة.

أما المقدمة فخصصناها للنظر في سؤال: من نحن؟ ووقفنا عند مضامينه ومرتكزاته وتعرضنا إلى كيفية تأكيد حق الاختلاف.

وعقدنا الفصل الأول للعناية بكيفية التفكير في علمانية جديدة.

وأفردنا الفصل الثاني للنظر في مفهوم الحرية السياسية لدى خيرالدين والطهطاوي فعالجنا الصلة القائمة بين العقلانية والنظام السياسي.

وانعطفنا في الفصل الثالث نبسط الكلام حول مقتضيات المنهج ومتاهات الايديولوجيا في الاستشراق.

وقمنا في الفصل الرابع بالتدليل على أن فكر الهجنة والوعي بالآخر، لا يكون إلا متى ما كان التدّرب المضني على نمط جديد من الاستبصار بالآخر، من جهة ما هو ند لي.

كما انتهضنا في الفصل الخامس لإثبات أن طغيان سلطان السلطة والطائفية والآداب السلطانية، لا تواجه بغير مشروع الديمقراطية وتحرير العقل من الاستعداد للقبول بالاستبداد.

وصرفنا اهتمامنا في الفصل السادس إلى ترجمات تكون بمثابة تمارين في الانتماء إلى زمن العالم.

وعملنا في الخاتمة على بيان النتائج التي استحصلناها.

---

(22) الامبراطورية هي الشكل السياسي للسوق العالمية أي جملة الأسلحة وأدوات القسر التي تحمي تلك السوق ووسائل الضبط النقدي والمالي والتجاري واخيرا جملة وسائل الحركة والتواصل واللغات التي يتضمنها المجتمع البيوسياسي العالمي، (نص حواري 1998) أورده مصباح: مباحث في التنوير، انظر أيضا: نيقري انطونيو ومايكل هاردت 2001 الإمبراطورية: إمبراطورية العولمة الجديدة ترجمة فاضل جنكر، مراجعة رضوان السيد، دار العبيكان، الرياض.

الفصل الأول

في قلق العلمانيّة
أوكيف يمكن التفكير في علمانيّة جديدة؟؟

«حين يحدث التلاعب بالدين، يتحول إلى قوة سياسية مخيفة».
- محمد أركون

«ما من مستبد سياسي إلا ويتخذ له صفة قدسية يشارك بها الله أو تعطيه مقاما ذا علاقة بالله». - عبدالرحمان الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص244

استهلال

ما فتئ مفهوم العلمانية يعود، محمّلا، في كل مرة، بدلالات وأسئلة ومواقف، متعددة ومختلفة، تعلن اصطداما روحيا بأفق تاريخي وانهيار رؤية للعالم تقليدية، وإنه علينا أن نشّد العزم للكشف عن تلك المنطقة المتمنعة حيث يثوي المعنى الموجب للعلمانية إعادة لبناء المفهوم في ضوء المستجدات والنوازل وما طرأ من تحوّلات، حتى لا نظلّ خارج الإمكان التاريخي الذي تفتحه الإنسانية الحالية لنفسها، بل قل خارج عالم البشر الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم. ولن يتأتّى لنا مثل ذلك إلاّ إذا آلينا على أنفسنا أن نتدبّره بطريقة أشد صرامة بهدي مما حدث ومما نعرف عن أهمّيتها.

إنّ العلمانية مشروع لا ينفكّ منذ أول أمره، يؤسس ذاته ويعيد تأسيس ذاته، ولعل ما يكون بيانا لذلك أن الفكر العربي قد تطرق إلى قضايا كانت

قد فرضت نفسها وأحدثت ردود فعل متباينة، لذلك ينبغي لنا إذا ما ابتغينا التفكير النقدي -والنقد من عزم التفكير نفسه- أن نتعقب عوائق وصعوبات استيعاب الخطاب العربي المعاصر للعلمانية، فما نحتاجه هو التدّرب عل نمط من تلقي وتدّبر للمسألة جديد، ذلك أن الحديث عن العلمانية ما يزال عند من يريدون إعادة إنتاج الماضي لغوا.

وليكن منا على بال في هذا الموضع أنّ معالجة العلمانية - في ما نقدر- حتمية لابد من تدارسها في واقعنا بجرأة، لأنها متغلغلة فينا ذلك أن لغتها أصابت وهزّت العقول هزّا عنيفا، وتأثيرها يزداد بقدر انفتاحنا على الحداثة. هو ذلك الذي تستحيل عنده العلمانية أمر مستشكلا في حدّ ذاته وهو الذي من شأنه أن يحملنا حملا على التساؤل:

عما هي العلمانية؟ وهل تؤدي العلمانية إلى استبعاد للدين كلي أم أنها تدفع إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والإنسان والتاريخ؟ ثمّ لماذا ينحو خطاب التسلط والاستبداد منحى مهادنا للمعتقد؟ وهل يقود القول بإخفاق التحديث وضمنه العلمنة إلى رفض كل تحديث؟

- في إمكانية تحديد المفهوم:

وقصد الإفصاح عن مبتغانا فإنه أصبح من الواجب علينا أن نسارع إلى تلمس احتمال جذري لمهمّة السؤال عن معنى الوجود الذي هو "نحن"، في عالم لم يعد يستمد من منطقة "النحن" التي بحوزتنا بنيته الخاصة.

ولعل أول ما ينبغي التذكير به أن تعارضيّة العلمانية بالإسلام، والعلم بالدين، والحداثة بالأصالة، والمستقبل بالماضي، والديمقراطية بالشورى إنما هي في أسعد الحالات مظهر من مظاهر" ثقفنة" الصراع التي تصب في تبرير الأوضاع والعلاقات القائمة والمحافظة عليها[1]. فلا يخفين على

(1) انظر، جاد الكريم الجباعي، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي، مجلة الوحدة، السنة السابعة، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، العدد 75 ديسمبر 1990، ص 125. =

الأذهان أن الغربيين قد انتبهوا إلى أهمية الصياغة المنهجية للوعي الرافض لسيادة الفكر الديني مجسدا في المؤسسات الكنسية والاتساع المطرد لهيمنتها التي غدت في تماس عضوي مع المؤسسة السياسية وأنظمة الحكم، كما حاولوا إيجاد تركيب أولي متصاعد نحو انجاز بناء نقيض للغيبية التي تتحكم بطرائق التفكير السائدة.

وكان ذلك من بواعث الإصلاح الديني، وليس ما يحتاج إليه بيان، تنامي تأثير فلاسفة عصر الأنوار إذ شكّلت مصنفاتهم وأفكارهم أرضية جديدة اعتمدها العلم في محاربة الفكر الديني ومقاومة الاستبداد السياسي.

وما يلفت النظر أن الآراء تباينت حول تحديد المفهوم الدقيق للعلمانية في المؤلفات العربية المعاصرة، وإذا كان الأمر محسوما في الغرب أو يكاد فإننا ما زلنا نقرأ فهوما تعتبر العلمانية أمرا دخيلا، وتوقعنا في مطبات كثيرة، فالقول بأنّ العلمانية إنما هي فصل الدين عن الدولة، ينزاح بالعلمانية إلى شعار إيديولوجي ويلقي بها في زخم السجالات السياسية،غير أنّ ذلك لا يبيح إمكان الغفول عن أن العلمانية إنما يطرأ عليها التاريخ من جهة ما هي سيرورة تتغيى غاية مفادها فصل الدين عن المؤسسة السياسية والاجتماعية والثقافية ونزع أردية التقديس عنها، ولا ينبغي أن يذهب بنا الأمر إلى حدّ التفكير في إمكان تجاهل البعد الديني والحيلولة دونه ومعانقة التاريخ، ذلك أن سيادة العقل إنما هي مناسبة

= فـ"الإسلام دين علماني في جوهره ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية، إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام إلى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية..." تلك وجهة نظر حسن حنفي أما محمد عابد الجابري فيذهب إلى أن "مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات، إن الحاجة إلى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة إلى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلا إنها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي ولكنها تفقد معقوليتها وضرورتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية...". انظر، حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 1990، ص45-46.

لإظهار تاريخية العقل نفسه الذي أنتج التمثلات الدينية وأنشأ المقدس والمتعالي. وإنّه لفي الإمكان حقا تبيان أن الرهان الأعظم للمسار التاريخي للعلمنة إنّما هو التمييز بين السيادة العليا والسلطة السياسية، فالسيادة العليا تتعلق بالإقناع وبتحول الوعي طوعيا، إلى كل ما يخلع المعنى عن وجود الشخص البشري، فهنا توجد حركة حرة للقلب، كما يقول القرآن، من أجل تقديم الطاعة لصوت عظيم وإذا نحن قلبنا النظر فسنلاحظ وجود حدّ أقصى من التواصل بين ذاتيتين اثنتين: أو بعبارة لامعة لـ "مارسال غوشيه" "دين المعنى"، فأنا مدين بالمعنى الحقيقي الذي خلعته على وجودي إلى سيادة عليا أكبر، تصبح مرشدة لي، وأدين لها بالطاعة، وأنا أستبطن وصايا المرشد القائد، وأطيع سلطته ما دامت هذه السلطة ممارسة ضمن حدود المعنى الذي أبانه لي بصفته سيادة عليا.

لقد بان مما فات أن "أركون" يصرف جهدا غير يسير من تفكيره بخصوص "إسلام إبراهيم"، وإنه ها هنا ينكشف ملمح من معنى كشوفاته الباهرة، ذلك أنه يفترض أن أديان الوحي اتخذت مفهوم "الميثاق" الذي يربط بين الخالق والمخلوق بصفته دينا للمعنى: أي المحل الذي تتم فيه المبادلة بين السيادة العليا والطاعة العاشقة بضرب من الاعتراف المتبادل بالجميل، ووحدها السلطة التي تمارس ضمن إطار هذا الميثاق تكون: الشرعية[2].

وهكذا ينتهي "أركون" إلى هذا الزعم الرائع الذي مفاده أنه لا يوجد سوى فرق لطيف طفيف بين المجتمعات المتولّدة أو المنتجة عن الكتاب

(2) انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق، هاشم صالح، دار الساقي، لبنان، الطبعة الثانية 1992، ص58.

"سجل القرآن تحولا ثقافيا عرفه العالم القديم وعهدا جديدا افتتح بهجرة إبراهيم... استهل بها خط سردي جديد... وأشير إلى أن إبراهيم استقرّ منذ البداية في أرض مكة لتتحول هذه البقعة لاحقا إلى مكان يشهد إعادة تأسيس عقيدة التوحيد..." انظر، يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، دار محمد علي للنشر، تونس، الطبعة الأولى 2013، ص124.

- Emile Poulat, liberté ;laïcité ; la guerre des deux France et la principe de la modernité ; Cerf, Paris, 1987.

الموحى، وذلك أمر يدفعنا شديدا أن نكتشف رفقة "أركون" أمر أكثر أهمية وهو أن الحديث عن فصل ذروتي السيادة العليا والسلطة السياسية إنما هو ضرب من ضروب انشطار الوعي على نفسه ذلك أنه علينا أن نحترس من تلك الأطروحة التي تضادّ الإسلام بالمسيحية وتقول إن المسيحية قد فصلت بين الذروتين الدينية والدنيوية في حين أن الإسلام خلط بينهما منذ البداية فهي أطروحة متسرعة وسطحية وغير مقبولة. وإنّه ضمن هذا الأفق يستدرك "أركون" في تساؤل طريف ولكنه بعيد الغور: ما الذي حصل تاريخيا لذروتي الروحي والزمني؟ لماذا ينغلق العقل الإسلامي ويهزم أمام تحديات الحضارة المعاصرة؟

- نحو لاهوت أنثربولوجي للوحي:

يذهب "أركون" في بحثه الشيق والعميق عن الجذور التاريخية للمسألة فيتتبع التطورات التاريخية التي حصلت. ذلك أن الكنيسة قد أرادت في كل الحالات السيطرة عل السلطة الإمبراطورية أو الملكية في الوقت الذي حافظت فيه على صلاحياتها بصفتها ذروة السيادة الروحية العليا التي تخلع المشروعية على الحكم. وإذ قد تبين هذا، فينبغي أن تناط العناية باللحظة التي ابتدأت البرجوازية التجارية ثم الرأسمالية في مستواها تقتنص يسيرا يسيرا استقلالية الدائرة الاقتصادية وتناضل من أجل اكتساب استقلالية الدائرة القانونية. وهكذا يتبين عسر الانصراف عن التباس معين كان "أركون" قد لمسه إبان تحرير الدولة من أسر الدائرة الدينية التي أصبح طابعها الإيديولوجي غير محتمل وغير مقبول في معارضة الإيديولوجية المنافسة التي شكلتها البرجوازية.

لقد استقام لدينا حينئذ أنه وفي هذه المواجهة تم الخلط بين رهانين: الرهان الأول هو الرأسمال الرمزي المنقول بواسطة الخطاب الديني والممارسة الدينية على مستوى "الميثاق"، وقد تحول هذا الرأسمال الرمزي وانحطّ فيما بعد إلى مستوى الممارسات الشعائرية والطقسية، ثم استحال إلى ضرب من القانون القضائي والسلطة الإكراهية المحتكرة من

قبل "الكنيسة - الدولة"، وأما ثاني ذينك الرهانين، فهو صعود السلطة الروحية العلمانية المواكب لصعود البرجوازية في أروبا. فقد نقلت البرجوازية وظيفة "مديونية المعنى" من الرأسمال الرمزي المرتبط بنظام الميثاق الديني إلى حق الاقتراع العام في الأنظمة الديمقراطية[3].

لقد سعى "أركون" إذن إلى فك كثير من مغلقات الأمر بالانتباه إلى أن أروبا إنما خرجت بعنف من النظام الرمزي الديني، وأقحمت في علمنة لم تعد لتسيطر عليها.وإنه ضمن هذا الأفق يشير "أركون" إلى أن الحضارة الحديثة لم تكن لتكترث بابتداع علاقة مع الأسطورة والرمز والعلامة والمجاز في توليد المعنى وبالتالي في توليد كل أنظمة الدلالة التي "يفسر" البشر بوساطتها و"يبررون" سلوكهم.

وإجلاء لما غمض وتيسيرا لما عسر ودفعا بالإشكال إلى مداه،نوضح أن هذا الذي أهمل، كرس نهاية النظام الديني التقليدي وأسس البداية الثورية لما دعاه "ريمون آرون" بالأديان العلمانية (=الأحزاب السياسية) وليس في وسعنا إبانئذ إلا الوقوف عند استنتاج مفاده أن الديمقراطيات إنما حلت محل الأديان، لكن دون مديونية المعنى. إن القصد من الإشارة إلى الظروف والشروط والتطورات والمتغيرات، إنما هو التنبيه إلى أن الكنيسة والدولة في الغرب المعلمن، قد أخذتا تتقاربان بحثا عن تعاقدات جديدة

---

(3) انظر، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد،مرجع سابق، ص 59.
انظر ايضاً: العلمنة والدين : الإسلام المسيحية والغرب، ترجمة وتقديم هاشم صالح،دار الساقي، بيروت، الطبعة 03، 1996.
هذا هو نص المحاضرة التي ألقاها محمد أركون أمام مركز توماس مور، الذي يعتقد ندوات سنوية حول موضوعات محددة، ويدعو إليها كبار الباحثين للتداول والنقاش. وهي ثاني محاضرة عن العلمنة يلقيها محمد أركون في المركز المذكور. فالمحاضرة الأولى كانت قد ألقيت في شهر ديسمبر من عام 1978، وذلك بعنوان "الإسلام والعلمنة". وقد ترجمت إلى العربية وصدرت في كتاب "تاريخية الفكر العربي الإسلامي". وفي عام 1985 يدعى محمد أركون مرة ثانية، للتحدث ليس فقط عن الإسلام والعلمنة، وإنما أيضا، وبشكل أوسع، عن "العلمنة والدين"، أي دين كان. ولكنه يركز تحليله كما هو متوقع على الإسلام، والمسيحية، والغرب المُعَلْمَن.

وتلك أمارات تنبئ أن العلمنة إنما ولدت في نطاق الكنيسة ذاتها وبالتحديد في خضم صراع البابا ضد الإمبراطور.

في هذا المستوى بالذات علينا أن نستضيء بدلالة اعتراضات "أركون" التي تستبعد الفكر العلمانوي النضالي، من أفق الاستشكال وتبعا لذلك فإن الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا، من جهة ما هو البحث الأكثر حيادية احتراما لحرية الآخر وخياراته، إنما يعد بعامة أحد المكتسبات الكبرى للروح البشرية. إذ العلمانية ليست مذهبا أو عقيدة وإلا تناقضت مع العقلانية التي يشكل التحرر من المطلقات والمسبقات، ومن التمذهب محورها وأساسها، فالعلمانية إذ تضع العالم بين يدي الإنسان، وتقيم سلطة العقل والمنطق، إنما تعلن نسبية الحقيقة وتاريخيتها، وتغيرها، واحتمال خطأ الذات وصواب الآخر، وتفتح بالتالي إمكانات المعرفة الموضوعية والوعي العلمي المطابق للواقع وحاجات تغيره باستمرار[4].

ولمّا كانت الحالة السياسية والدينية في الواقع العربي تولّد باستمرار سلطات متقطعة ومتنافسة ومرتبطة بالعقائد والتقاليد والآلهة فإن الحال سيختلف حتما وبالتالي ثمة صدام لا ريب فيه ومواجهة لا فكاك منها، فـ"محمد" لم يكن، عندما ظهر، يواجه سلطة مركزية قوية، شأن "المسيح" إزاء الإمبراطورية الرومانية"، وإنما كان عليه أن يخلق نظاما سياسيا صارما ولكنه لا يتماهى والتحجر، مرتكزا على رمزانية دينية جديدة، فبات البون بينهم وبين تصوراتهم القديمة على قدر من الاتساع، والعمل التاريخي للنبي "محمد" قد تمثّل في تأسيس نظام سياسي: رمزانية "الميثاق".. ينبغي أن ندرك أن مهمة النبي إنما كانت مزدوجة، فقد كان في الآن عينه يبلور الفضاء السياسي ويشكل النظام الديني (=تحويل القبلة، دمج شعيرة الحج، يوم الجمعة، إقامة مسجدا في المدينة، تعديل وترميم قواعد الإرث واستراتيجيات الزواج) إنه التأسيس لنظام سيميائي وليد يبطل نظاما سيميائيا

(4) انظر، جاد الكريم الجباعي، العلمانية في المشروع القومي الديمقراطي (العلمانية والعقلانية)، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص 133.

كان سائدا وسيحظى هذا المسلك بالاستمرارية والديمومة متى ما فهم القرآن على أنه إنما ينهض على رمزانية مجازية تولد المعنى وتنفتح على الممكن والمطلق.

لقد وضح "أركون" أن هذا الفصل الذي انكب المستشرقون على كشفه بين السيادتين الدينية والدنيوية في هذه الظروف السائدة من التمزق القبلي، ما هو بالفتح المبين بل قل إنهم إنما يرتكبون مغالطة تاريخية لا تغتفر، وإنه لينبغي أن نشير إلى أن الرمزانية الدينية إنما تتحول فيما بعد إلى ضرب من القانون القضائي الصارم، وإلى مجرد إيديولوجيات للهيمنة والسيطرة، ولذلك فإن استتباعات ما ألمع إليه "أركون" حاسمة وخطيرة، فمنذ موت النبي وحادثة "السقيفة" لم تتم مأسسة الإسلام. لقد جعل موت النبي من الصحابة يتامى الله، فبعد أن كانت ثقافتهم السياسية تتوقف عند الخلفية الأخلاقية للقرآن، ذلك أن "الأمة" كانت محكومة بالفضيلة، وجدوا أنفسهم، يواجهون أسئلة خطيرة ومرعبة ورهيبة. وإن المثير حقا إنما هو أن تحويل الإسلام إلى مؤسسة إنما يعني خلق إدارة قضائية وتشكيل قانون سوف يتّخذ فيما بعد قيمة القانون الديني المثالي، كما أنه يعني انتشار وتوسع ثقافة دنيوية وحضارة مادية، فمما لا يحتاج إلى دليل، أن الإسلام بالمعنى الذي جسّده "إبراهيم"، استقبل وأخصب وعمّق وفسّر. وهو ما من شأنه أن يوضح الإخضاع الذي تعرض له العامل الديني من قبل العامل السياسي. لحظتئذ لم يعد في الإمكان أن نميز أيهما كان أشد وطأة وأثقل تأثيرا.

هكذا استطاع "أركون" بإبصار مرهف أن يكشف أنه وبعد موت النبي، لم يتح للإسلام أن يحظى بالشروط نفسها والتي كانت ميزته، التعبير: رمزياً وسياسياً. ونرى مفيدا في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن القرار القضائي - السياسي والذي كان يتّخذ من قبل النبي،إنما يلقى مباشرة تسويغه الديني الرمزي وغائيته من خلال العلاقة المعاشة مع الله. وهو ما من شأنه أن يكون منبئا على أن الله لم يك تجريدا ولا وجهة نظر

للروح، وإنما كان فاعلا حيا متكلما من خلال التصرفات الشعائرية والحكايات والقصص النموذجية المنسوجة للعبرة والموعظة، وعليه فإن مطلوبنا في هذا الموضع هو أن نتفهّم الفضاء الذي ينشأ في مستواه "النص" باعتباره اتصالا بين الإنساني والمتعالي، وبين النظام البشري وما يعتبره هذا النظام مطلقا ولا يزال الخطاب القرآني يحتفظ بتلك الذكرى الحية والأمينة لهذه الإبداعية الرمزية التي لا تزال تفتح على التنزيه والتعالي كل الأعمال الأخلاقية والقضائية والسياسية للمؤمنين في عصرنا الراهن.

إن ما يريد هنا "أركون" إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلق بتأكيد مفاده أن القوة المتكررة والمتواترة لهذا التعالي القرآني إنما تعود بنسبة عالية إلى ذلك الميثاق الغليظ والذي يشد الآيات شدا إلى الوجودي والتاريخي والمحسوس. فإما أن الأمر يرتبط بشكل حميمي ومباشر بالنبي لحظة كان يطوّر تجربته الدينية مع الألوهة، وإما أنها خاصة بأولئك الذين كانوا يناضلون من أجل استمرارية هذه التجربة وديمومتها. ولكن مع "الإمبراطورية" انتهى نهائيا تأسيس الممارسة السياسية على قاعدة الإبداعية الرمزية أو الدينية. عندئذ حصلت عملية معاكسة لتجربة النبوة، فقد أنحسم الأمر بأن تم استخدام الرأسمال الرمزي القرآني من أجل تشكيل وفرض إسلام رسمي.

ههنا علينا أن نستعين بمشرع لنغادر متاهة السياسي، ذلك أن اعتقاد الفقهاء جازم بأن تقديم القراءة الصحيحة والمطابقة لكلام الله وبمعرفة التراث النبوي، بشكل كلّي شامل، ممكن، وهو مما قد كان تحيّر "أركون" في تقريره ذلك أن استنباط الأحكام الشرعية هو الذي سيشكل في ما بعد القانون الإلهي أو الشريعة. وعلى هذا النحو تشكلت نصوص القانون الإسلامي (= الفقه)[5] وهذا برهان أنهم بلغوا شأوا بعيدا في تدبر منزلة النص ومسألة الوساطة،لكن يطرأ فجأة، أن يفقد الخطاب شهوة

(5) انظر، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة 03، 1998، ص 64.

التشريع لنفسه وهو ما يدعو إلى التساؤل: لماذا وكيف انتهت "العلمانية العربية" تحديدا إلى أن تنتج نقيضها العقائدي؟

- العلمانية العربية بين اغتصاب التاريخ ومهابة المعتقد:

لا ريب في أنه من عيوب الاستبداد تقلّص السياسة والذي يعني فيما يعني تعريض الناس إلى قلق انعدام الإنسانية والرعب في تمثّلهم لأنفسهم، وقد يظن الظان أنها الآفة الوحيدة، غير أنه من المفيد في القصد الذي يعنينا أن نوضح أنها الآفة الأغلظ ذلك أن الانكفاء والتراجع لم يبدأ إلا مع بداية الضغط الأجنبي - والأجنبي قد يعني هنا صورة جديدة للآخر، آخر الملة -، ذلك أن المركز أصبح يتعرض لاستنزاف اقتصادي وعسكري مديد، فيما كانت الأطراف تأخذ مداها في حركة التفلت من المركز: إنه التلازم بين الضغط المباشر على المركز وتحريك جبهة الأطراف، ولأنهم لم يستطيعوا حل مشكلة الأقليات الدينية والمذهبية حلا علمانيا وحل مشكلة الأقليات القومية حلا ديمقراطيا، فقد مثلت الأقليات الدينية نقطة الارتكاز في عملية تفكيك "الإمبراطورية" وفي السعي إلى الاختراق.

ههنا نستشف أن "الامتيازات" و"الإرساليات" هيأت المناخ لهزات عنيفة ولتدخلات اتخذت أشكالا عدة تراوحت بين خطاب الاستشراق وخطاب السياسة. إلا أن خطاب "الغرب الغازي" لم يكن موحدا على صعيد أهدافه بل كان خطابا متعددا متنوعا، يرسم موضوعاته ويصوغ لغته بدقة متناهية ينتحل فيها الفضاء الثقافي القائم ويقرأ فيها الصورة الحقيقية للمجتمع الذي يوجه إليه الخطاب وللقوى التي يترجح وزنها في معادلة السلطة[6]. ولنا أن نستضيء هنا بما ينقله "الجبرتي"[7] في نسق من

(6) انظر، عبد الإله بلقزيز، القومية والعلمانية، الايدولوجيا والتاريخ، دار الكلام للنشر والتوزيع، الرباط 1989، ص90.

(7) انظر، عبد الرحمان الجبرتي، "عجائب الآثار في التراجم والأخبار (تاريخ مصر 1690-1821)، القاهرة 1958.

الكتابة رصين، حزين، مفعم بالحنين، من أن "الفرمان" الذي وجهه "بونابرت" إلى الأهالي إبان حملته على أرض مصر، تحرك على أرضية الإسلام، بل زاد بالإعلان عن إيمانه في حركة استيعاب لأي رد ثقافي سلبي من الآخر، إنه خطاب لا يرسم التناقض مع الإسلام، بل إنما يحدد التناقض سياسيا ويحصره مع جزء من الأهالي: "المماليك" الذين يسيطرون على الحكم مثلما يعلن اعترافه بشرعية السلطة القائمة - وهو اعتراف تفرضه عليه رابطة الملة التي تؤسس تلك الشرعية.

إذن فالإعلان الذي يفترض التناقض بين "المماليك" وبين "الأهالي"، ثم بين "المماليك" وبين السلطة المركزية، ويعي دور الإسلام - الايدولوجيا في صهر التناقض وإخفائه، إنما يحاول أن ينقل هذا التناقض إلى المجال السياسي، مجال المصالح، المادية الدنيوية، إنه هنا يقوم بفعل إخراج الإسلام من دائرة توجيه الحياة الاجتماعية المدنية ليستعيض عنه بمبدأ المصلحة، عندئذ نستبين أنه إنما يبدأ في إغراء الأهالي والقوى الرئيسية "من الآن فصاعدا لا ييأس أحد من أهالي مصر عن الدخول في المناصب السامية وعن اكتساب المراتب العالية، فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم سيدبرون الأمور وبذلك يصلح حال الأمة كلها"[8].

ولقد نعلم أن الخطاب عينه في فضاء ثقافي-ديني مختلف (=المشرق العربي) يلبس قناع خطاب علماني تنويري موجه إلى "أهل الذمة" من الأقليات، محرضا إياها على كسر إطار هويتها المفروضة بقوة الدولة وشرعيتها الدينية الرسمية مستحثا إياها على البحث عن إطار جديد لتحقيق تلك الهوية، بل هو يذهب فيما أبعد من ذلك إذ لا يخفي رغبته في أن يفصلها عن تاريخها الثقافي-الاجتماعي داخل إطار المجتمع العربي الإسلامي، ليرسم لها انتماء ثقافيا بديلا.

---

(7) انظر، عبد الرحمان الجبرتي، "عجائب الآثار في التراجم والأخبار (تاريخ مصر 1690-1821)، القاهرة 1958.

ولأن رغبة "الغرب" جامحة في إقحام المجموعة البشرية في مشروع واحد فإنه يطمح إلى إخراج هذه الأقليات من ثقافة الأصل ليؤكد أنها جزء من الثقافة الأوربية الحديثة وريثة الثقافة المسيحية والإغريقية، وأن صلتها بإرثها الثقافي التي انقطعت في شروط "السيطرة الإسلامية" يمكن أن يعاد تجديدها بالقدر الذي يتكرس فيه انتماءها "للغرب" ولثقافته التنويرية الحديثة. فالزمن الذي ما عاد زمنا سماويا أضحى زمن الابتعاد عن الأصل.

هكذا طفق الأوربيون يخضعون "الأهالي" ويقدمون لهم "الكوني" على أنه أساس جديد منتزعين منهم شرعية أصلهم، إن أروبا تسعى في كل مكان إلى إعادة تأسيس الإنسانية انطلاقا من هذا الكوني[9] المزعوم. كانت أوربا تحمل معها تراثا مغريا وجذابا، ثقافة عقلانية، نظاما سياسيا ديمقراطيا تمثيليا ومتحررا من سلطة "رجال الدين"، مرادف في الفكر العربي للتقدم والنهضة. ولم يكن ينطوي نجاح هذا النظام السياسي لدى هذا الفكر- الذي لم يتخطى التصور الوضعاني للحداثة والتنوير - إلا على وعي حاد بقدرته على اشتقاق شرعيته من المجتمع ومن قيم ومبادئ زمنية لا تتصل بالدين ولا يدخل الدين في تكوينها وفي مقابل ذلك كان ينطوي فشل نظام "السلطنة" على استمراره في تأسيس شرعيته على الدين، ونظير هذه المقابلة بين الشرعية الدينية والشرعية العلمانية كانت مقابلة أخرى بين النظام الديمقراطي ونظام الاستبداد والطغيان.

هكذا جاءت دعوة المفكرين الإصلاحيين إلى تدهيرالحياة السياسية[10]. ووراء هذا الانقلاب في بنية السلطة وفي علاقتها بالجمهور يكمن المبدأ الجديد للشرعية.

كان الدين في النظام القديم، مصدر الشرعية، بل مصدرها الرئيس، فهو الذي يؤسس شرعية السلطة والإسلام الذي تلازم فيه الجانب العقائدي

(9) فتحي بن سلامة، تخييل الأصول، تعريب شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر، تونس، 1995، ص57.

(10) عبدالاله بلقزيز، نفس المرجع، ص95.

مع الجانب التشريعي كان يسمح - بنصوصه وبالتجربة السياسية المرتبطة به - بتكوين شرعية على هذا النمط، أي كان يضع معايير ومقاييس للمسؤولية، فهذه لا يتقلدها إلا من هو أهل لها، ممن توفرت فيهم شروط الأمانة والصدق وما إليهما من قيم النظام المعياري "التقليدي" أي من كسب ثقة الجمهور والثقة علاقة مؤسسة - وإن لم تكن علاقة قانونية مكتوبة - إنها مؤسسة شفهية عرفية دون أن نعدم بصورة تامة، نصا تأسيسيا (=القرآن) ثمّ هي العقد الاجتماعي الذي يؤدي خرقه إلى نهاية الشرعية وزوال السلطة.

غير أن الذي ليس يعتريه شك هو أن الشرعية في النظام الحديث - ومنذ منابتها الأولى - لم تعد لتشتق بإطلاق من الدين بل من التزام بالديمقراطية والتنمية وببناء المواطنية الحديثة " : أي من قيم زمنية سياسية، فالعلمانية عنصر بناء أساسي في المشروع السياسي وفي المشروع المعرفي على السواء، ذلك لأنها مدخل ضروري إلى العقلانية وجذر للديمقراطية، بيد أن السلطة هنا، غير مراقبة وغير مفتوحة للتداول خارج نطاق النخبة السياسية الحاكمة. إن بناء السلطة هنا قائم على تحويل حركة الاحتجاج على الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية إلى حركة ارتداد معادية للتقدم والعلمانية وحرية الفكر والإبداع.

وإنه من اللافت للنظر أن ذلك النزاع وهذا التدمير لم يحصل بموازاته بناء سياسي للتمثيل وللحكم حديث وقادر على استيعاب حاجات السلطة والمشاركة والتدبير كما هو أمر المسار الذي انخرطت فيه الإنسانية الحالية.

وهكذا إذن ألغيت فكرة التاريخ ومفهوم التقدم وكان التعالي على الواقع، في تطابق لافت بين الماهية والهوية، وهو ما من شأنه أن يعني إلغاء الفروق وإبطال التنوع والتعدد والاختلاف، ذلك أن التطابق بين الماهية والهوية هو أساس عدم الاعتراف بالآخر وأساس عدم القبول بالتعدد، وهو أساس العنف المدمر، لقد حصل انسداد في قنوات السلطة وفراغ في المجتمع السياسي والمجتمع المدني، وهكذا استحالت "الشرعية

الوطنية" الزمنية محض غطاء يخفي آلية الشرعية ومصدرها الحقيقي: العنف.

لقد بات جليّا أن "العلمانية العربية" إنما هي ضرب من ضروب العزلة ضربت على الأغلبية الشعبية وفرضت سلطة الأقلية، استبداديا. وقد يبدو واضحا أن العلمانية لم تكن المسرب إلى بناء دولة زمنية حديثة مفتوحة بحيث تصبح فيها السلطة في مقتضى التداول ولم تقلع "النهضة" الفكرية عن إعادة إنتاج السائد. وإنه لحريّ بنا التمهل في هذا الموضع، ذلك أنه في أفق "الغرب" حصل تغيير تم في شكل انزياحين حاسمين: أولهما، إعادة تأويل ما هو الإنسان بوصفه ذاتا وذلك في أفق ضرب من الإنسانوية الأساسية التي تجد في ظاهرة عصر التنوير هالتها العليا، وثانيهما الخروج عن براديغم الوعي والانخراط في إعادة تأويل ما هو العصر بوصفه حداثة[11] غير أنّ ما حدث عند العرب إنّما هو النقيض تماما، ففي ظل التحديث تعاظم الإفقار وقامت وترسخت علاقات التبعية وكان الانتقال من الدين - المعتقد، الملجأ والملاذ، إلى الدين الاحتجاجي والإيديولوجيا الكفاحية بسبب من تنامي الاستبداد.

بذلك يستبين أن هذه العلمنة إنما قادت إلى فصل الجمهور عن السياسة والسلطة، فبقدر ما كانت الفكرة العلمانية تنحو نحو إخراج الدين من المجال السياسي بقدر ما كانت تقصي الأغلبية الاجتماعية الشعبية وتستبعدها عن ذلك المجال لتكرس صعود نخبة سياسية ثقافية حديثة، في حركة تتوطد فيها سلطة الثقافة والمعارف الحديثة والعصرية وتتصدع فيها ثقافة البشرية المنتمية إلى تقاليد نصية قديمة وتفقد وظيفتها الحساسة في توجيه المجتمع وإدارة السلطة، إنه نزوع ثقافي عنيف ومدمر لم يوجه نحو ثقافة اجتماعية جديدة تنصهر فيها مختلف المنظومات: لقد خانوهم، ذلك أن هذا التدمير لم يترافق مع عملية نشر وتعميم المعارف، فـ"ليس ثمة شيء حديث حقا يتكوّن ما لم تبتدع علاقة ما بالقديم، فالحديث متوقف

(11) را: فتحي المسكيني، الهوية والزمان، تأملات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، دار الطليعة 2001، ص40.

بتمامه على مثل هذا الابتداع»[12] فبدل أن تقود إلى إجماع ثقافي قادت إلى الانقسام الثقافي: ثقافة عصرية علمية كتابية رسمية، وثقافة دينية، شفهية، تقليدوية، شعبوية، هامشية، لا تاريخية، ثقافة الأقلية المسيطرة وثقافة الأغلبية الخاضعة. وكان من نتائج هذا الانقسام "تبعية للغرب" من خلاله تتجلى هيمنة النخبة المتغربة وانغلاق فكري اندفعت إليه الثقافة التقليدية اندفاع المقهور. إنها علمنة عنيفة: إذ يبدو أن انتقال العرب المعاصرين من نطاق الدولة / الملة، إلى الدولة العلمانية لم يكن أبدا ظاهرة طبيعية نتجت عن تاريخ داخلي للملة بل كان انتقالا عنيفا وأداتيا[13].

- العلمانية من منظور مختلف:

إنه هنا تحديدا إنما ينكشف لنا أن جميع التنويريين يقبلون بالعلمنة مقصدا ويتفقون أنها إنما تعني "نزع سحر العالم" وما يترتب عنها من نزعة دنيوية لكن المثير حقا أن الخلاف يتجلى عند محاولة إبانة صلتها بالدين والسياسة، إذ يظهر النموذج المعادي للدين بعامة كما يلوح النهج المعادي للتعصب والباحث عن التسامح، كما لانعدم تنويرا معتدلا، وهكذا فما يزال ممكنا القول أن تكون العلمنة تنويرا جذريا على النحو الذي تصوّره "فولتير" الذي لم يعاد البتة الدين رغم نقده الصارم لـ"رجال الدين"، فهو معتدل شديد التمسك باعتداله. ولأن العلم الحديث لم يعد يعتبر المرجع في كل شيء، فإنه أصبح بالإمكان في ظل "مجتمعات ما بعد علمانية"[14]

---

(12) Philippe Lacoue-Labarthe, La Fiction du politique, Christian Bourgois, Paris, p14.

(13) فتحي المسكيني، الهوية والزمان (= مرجع سبق ذكره)، ص69.
أيضا را، عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992؛ كذلك - عزيز العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، دار الطليعة، بيروت 1996 انظر أيضا:
Meskini Fethi, «Lumière et sécularisation» in Revue Tunisienne des Etudes Philosophique, Quatorzième année,n 22 / 23, 1999, pp. 79.

(14) j.Habermas, Entre naturalisme et religion, trad, fr, Paris, 2008 p.170-213.

الدفاع عن علمانية جديدة، فالعلمانية الصارمة النهائية القطعية مرتبطة بتاريخ مخصوص من الخطأ الصراح تعميمه[15] بل لعلها تقبل بيسر الدعوة إلى ضرورة "نزع علمنة العالم"[16] حتّى يستعيد البشر الصلة مع ما هو روحيّ. إن نسق هذا النقد، كما استأنفته كتابات "دريدا" و"جيورجيو أغامين" على نحو شديد الكثافة رشيق، يـوَطِئ وإن على نحو الاستشكال لفك ارتباط مفترض بين السلطة والدين والحقوق في فضاء الغرب وهو ما من شأنه أن يشرعن لإعادة تدبر نماذج العلمنة، بحثا عن "علمانية ما بعد كولونيالية"[17] تضاد التبشير والعلمانيات الجذرية، فـ"لاهوت التحرير" مثلا يقدم علمانية لا تعادي الدين في شيء، بل إنما تجعله "إيتيقا تحرير"[18].

وممّا لا يحتاج بيانا أنّ "المعاصرين" قد عقدوا العزم على اختراع مقام للتّسآل عن العلمانية، يخرج بها تماما عن ذلك الذي اعتبر قدر الإنسانية الأوحد: الفهم الكولونيالي والحداثي للأديان[19]. فنحن لم نخرج بعد من الأديان بل إنما نشهد اليوم عودة الأديان.

وإنّه لمن الضروري استئناف النظر في المسألة الدينية ضمن عصر التحول من هيمنة نموذج الحداثة الغربية إلى تعدد إيقاعات ما بعد الحداثة على نطاق عالمي وذلك ما من شأنه أن يمتحن وجاهة إدعاءها الكونية[20]. وإنه ضمن هذا الأفق ينبغي أن نشير إلى أن خلع القداسة والتعالي على القانون أو على المؤسسات أو على الذوات، يؤدي إلى جمود أبدي، يحجب صفات التغير والتبدل الكامنة فيها.

---

(15) Ch.Taylor, A Secular Age, Cambridge Ms, 2007, p 773 - 776.

(16) P. Berger (ed), Le réenchantement du monde, Paris, 2001.

(17) Amir R. Mufti, Enlightenment in the Colony, Princeton, 2005, p1-36.

(18) E, Dussel, Ethique de la Libération, tr, fr, Paris 1994.

(19) صالح مصباح، مباحث في التنوير موجودا ومنشودا، "تجرأ على استعمال عقلك" جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2011، ص238.

(20) صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى مارس 2011 ص 223.

إنّ تعاظم المنحى التمجيدي الحنيني، سقوط في السرد الاحتفالي وتحريف للمقدّس وهو ما من شأنه أن يعلمنا أنه من الوهم اختزال العلاقات بين الروحي والزمني، الأسطوري والتاريخي، ويظلّ الأمر فصلا قانونيا شكليا، فمن ذا الذي ينكر أن المتعالي يصبح محايثا والمحايث يصبح متعاليا، إنه مجال الوساطة وسرّه الأعظم، وهذا ما لا يعني يقينا التقليل من أهمية الفصل الحديث بين السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية السياسية والروحية. ومزايا ذلك بالنسبة إلى تأمين السلم الاجتماعي واحترام حقوق الإنسان.

إذن العلمانية ظاهرة انتشرت ومكّنت الإنسان المعاصر من التخلص من سيطرة وهيمنة المؤسسات الدينية ونواميسها، ذلك أنها تكرّس مشروعية الاختلاف من جهة ما هو مظهر بشري وضعي صار فيه العلم مكينا. إنها مواءمة تاريخية بين متطلبات الاستمرارية التاريخية الحافظة لمقومات الخصوصية ومقتضيات الحداثة التي لم يعد هناك خلاف في لزومها[21].

فالدولة العلمانيّة تشتقّ مبادئها من قيم تتصل بالنشاط الإنساني الاجتماعي المادي المباشر وليس من قيم مجردة مفارقة إنها أداة لتطبيق الحق الإنساني. والرهان الفلسفي والتاريخي للعلمانية إنما هو استحداث مقام من النظر فارد، فانظر كيف يكون الانتقال من المعرفة "الأسطورية" إلى المعرفة "العقلانية"، من الوعي الإيديولوجي إلى الوعي الواقعي، العلمي. إن التوتر الدائم والمستمر بين الإيديولوجي والواقعي يجعل مسألة العلمانية راهنة أبدا في التجربة الإنسانية[22] فسمة العصر الإيمان بذات قيمة الإنسانية، تلك التي تتجلى في بناء مفهوم يتراوح بين تأكيد تناهي الإنسان وتأكيد فاعليته باعتباره المركز الجديد لعالم ابتعدت عنه الآلهة.

لقد حصرت العلمانية في معارضتها للدين إلا أنه ينبغي أن نوضح أن

---

(21) كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى مارس1997، ص7.

(22) الجباعي، مجلة الوحدة، مرجع سابق، ص127.

العلمانية ليست نقيض الدين إنما هي ضد سلطة النصوص، إنها ضد ذلك الذي كف عن كونه إنسانيا وعقلانيا، ذلك أن العلمانية لا تلغي الممارسة الدينية بل تخرج السياسة والتنظيم الاجتماعي من حيز الممارسة الدينية وتعيدها إلى الحيز الشخصي، ومن ثمة فانفصال الدين عن الدولة لا يعني إلغاء الدين، إنّما العلمانية هي عقد زمني بين الجماعات الاجتماعية المختلفة تتنازل بموجبه كل جماعة عن قيمها الخاصة وعن نظامها المعياري الذاتي لتبحث في علاقاتها المتبادلة عن قيم تخلق الإجماع وتصهر التمايزات. هذا العقد لا يمكن أن يوفر إجماعا سياسيا حقيقيا إلا إذا كان نتيجة لاتفاق فعلي بالتراضي بين الجماعات التي يتركب منها المجتمع، دون أن يكون هذا العقد مفروضا.

ههنا تتوضح دعوة "الجابري" إلى إمكان التخلي عن المفهوم دون التخلي عن محتواه، فقد دعا إلى مزيد الدفاع عن الديمقراطية والعقلانية حيث لا يمكن تصور ديمقراطية دون اعتراف بالتعدد والاختلاف والتسامح والحرية وبهكذا طريقة نتمكن من استيعاب روح العلمانية[23] تجنبا لإمكان أن تبنى التسوية على القهر والعنف وإلا فإنها كانت ستكون تسوية هشة قلقة.

خاتمة :

لقد وجدت الإنسانية الحالية في "الغرب" الجهة التي تمكّن كل تفكير غير غربي من الاهتداء إلى نفسه، إلا أنها عاينت أيضا أن "الغرب" الذي طالما وثقنا به وتمسكنا بحبله إنما قد بات غربا يتمزق. فلو تمعنا في مسار التفكير حول العلمنة لاتضح لنا أنها أخفقت سياسيا لأنها لم تكن دائما نتيجة أو حصيلة لتطور مجتمعي ذاتي داخلي بقدر ما كانت حصيلة للهيمنة والسيطرة ولم تنتبه إلى الرهانات الروحية المختلفة لضربين من

---

(23) محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء الطبعة الأولى 1990.

الإنسانية، إنسانية تريد القضاء على الأسطورة لتحقيق الإنسان في النوع الإنساني تحقيقا تاما، وليس الجنس الإنساني بالنسبة إليها إلا قوانين تصبح فيها النزعة الروحية ثقافة، وإنسانية تشفّ عن مقاومة خالصة في ما تزعم ولكنها مهزوزة في واقع الأمر(24). وهكذا لابد من إعادة توسيع دلالات المفهوم، تدبرا لما من شأنه أن يوفر القاعدة المشتركة.

إن التطور الذاتي الثقافي والسياسي لم يفض إلى نشوء العلمانية بما هي لحظة معرفية، ولم تؤخذ من جهة ما هي أداة للفهم النظري التاريخي، بل لقد تم اغتصاب التواريخ ومصادرتها وإلحاقها بالتاريخ "الكوني" الغربي. في حين أن المطلوب إنما هو إبداع العلمانية مرة أخرى واستئناف النظر متمثّلين في الآن عينه المحلّي والإنساني. فمن أجل أنفسنا ومن أجل الإنسانية نحن مطالبون بأن ننشئ علمانية جديدة.

---

(24) فتحي بن سلامة، مرجع سابق ذكره، ص60.

الفصل الثاني

مفهوم الحرية السياسية
لدى خيرالدين والطهطاوي

«كيف نكون في وفاق بين ما هو إلهي وما يبقينا نحن معشر الناس على مسافات لا نعلمها كي نعبر إلى سكينة الآلهة» - محمود حسين، مالم يقله القرآن تعريب يوسف الصدّيق.

«... الأنوار هي الخروج من القصور والعجز إلى القدرة والمسؤولية، ذلك أن الأنوار إنما تعني قدرة الإنسانية على استعمال عقلها الخاص دون الخضوع لأية سلطة: أجرؤ على استخدام عقلك الخاص...». - كانط

استهلال :

إن مقدمة أقوم المسالك "وتخليص الأبريز" من أهم النصوص المؤسسة للخطاب السياسي المعاصر اشترك مؤلفاهما في اختيار منحى واقعي براغماتي أكثر منه خطابا فلسفيا تنظيريا. وكان الاقتباس عن الغرب والسير على منواله المفهوم المركزي.

فكان اختيارنا لخطابي "الطهطاوي" و"خير الدين" مقصودا باعتبارهما نموذجين يتمم أحدهما الآخر، فيمنحان معا نظرة شاملة، حول حركة الإصلاح التي تخللت القرن التاسع عشر، ذلك أنه كان لهما اتصال بالسلطة - وإن كان متفاوتا ومختلفة وظائفه.

ثم أنهما انتهجا "فن الرحلة"[1] ولهذا الفن مقومات وأهمها السماح بتسجيل يبدو مباشرا لتجارب -الغرب- ووصف لمؤسسات الممالك التي زارها كل منهما. وقد اتحدا في موطن الزيارة -فرنسا- التي صارت المثال والنموذج، والحلم لكليهما، رغم اختلافهما في توجيه النظر لمؤسسات دون آخرى، ولا شك أن هذا الأنموذج يبلور التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية -وينجز السؤال- الهاجس، كما وضح "ألبرت حوراني" : كيف يمكن للمسلمين إن يصبحوا جزءا من العالم الحديث دون إن يتخلوا عن دينهم[2].

وبالتالي يصبح مضمون الخطاب المقارنة الضمنية بين مبادئ النهضة الاوربية وبين واقع الممالك العربية-الإسلامية وإبراز الهوة التي تفصل الحال عن الامكان. والتي أقنعت بضرورة إنجاز البدائل.

أما على مستوى الفروق فالطهطاوي ينتمي إلى جيل النصف الأول من القرن التاسع عشر أي أن العلاقة مع الحضارة الجديدة لم تتوضح حينها. فهو لم يعهد الاتصال بها إلا نادرا، بينما خير الدين يمثل جيل النصف الثاني من ذلك القرن، وقد تبينت العلاقة العدائية بالغرب وما تبنيه للحضارة الاروبية وعلومها إلا محاولة للخروج بالشعوب الإسلامية من أوضاعها -السالبة- وقد شملت الفروق كذلك الانتماء المكاني فإن كان الطهطاوي من أصيلي مصر الرائدة فيما سيعيشه الشرق من محاولات انفصالية مبكرة نسبيا. انتمى خير الدين إلى الحضارة التركية دما والتونسية تربية وموطنا. وقد نتجت عن هذا الانتماء الحيزي اختلافات إيديولوجية جذرية، كانت قومية بالنسبة للطهطاوي، وأكثر اتساعا وشمولا بالنسبة لخير الدين.

---

(1) انظر منجية عرفة منسية: سلطة الكلمة عند مفكري الإصلاح، الدار التونسية للنشر، ص31.

(2) انظر ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة (1789-1939) بيروت 1983، ص121.

و قراءة النص، خير سبيل يتيح لنا النفاذ الناجع إلى مظانه، وإلى دلالاته الثاوية فيما وراء مقاصد الكاتب، ونواياه، ولعلنا بهذا الأجراء ننجح في التحرر من أحد العطالات، التي ظلت تسم الفكر العربي - الإسلامي، بميسمها -الصراع السياسي- وبالتالي يتوافر الحس النقدي لمسلمات الخطاب وفرضياته، ونحن نتسقط إيقاع النص الذي استند إليه كل من "الطهطاوي" و"خير الدين"، نتحسب من التورط في اتخاذ ذواتنا مرجعا ومعيارا، لا للمقارنة ولكن للمحاكمة، لا لتشديد الفوارق ولكن للإلحاق والإدماج أو الطرد والنبذ والإلغاء.

بطريقة في التفكير مغايرة، وبكلام آخر، لن نطلب من الطهطاوي ولا من خير الدين لا حقائق، ولا أخطاء، ولكن سنبحث في الآليات الذهنية التي تحكمت في انتاج ما اعتبراه "حقائق" وما قدراه على أنه أخطاء غيرهم.

وهكذا فنحن لا نريد أن نركز على الإصلاحات السياسية الفاشلة. أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر، إننا نريد الوقوف عند البنية العميقة للخطاب السياسي العربي: وكيف تجلى مفهوم الحرية؟ والتحولات التي طرأت عليه من مفهوم **يرتبط بالفقه والأخلاق** أي بما هو اتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، بمعنى انه حكم شرعي ولكنه كذلك إثبات واقع (=وهذا ما نهتم به في العنصر الأول أي الحرية بين الفقه والأخلاق) إلى اعتباره المبدأ والمنتهى كما في المنظومة الليبرالية ومن ثمة مصارعة الاستبداد وانجاز تنظيمات سياسية وإدارية تقوم على الحرية وبالتالي أصبحوا يحاولون قدر المستطاع التعبير عن أفكار ليبرالية في قالب فقهي تقليدي (= ويتوضح ذلك في العنصر الثاني أي الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري) لتأكيد قيمة الحرية (= والفصل الثاني يحاول إبراز قيمة الحرية ووظائفها) فقد نقلت لنا نصوص الطهطاوي وخير الدين مضامين، ومفاهيم ومصطلحات صادمة لجهاز التفكير مثل مفهوم **التمثيل البرلماني والسلطات الثلاث والديمقراطية** بما هي أشكال للحرية تجسد فوائد كثيرة، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء

بعض المصطلحات، فقيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بالعدل والإنصاف ومجلس نواب العامة يسمى عندنا أهل الحل والعقد: لقد كان خطاب الرجلين تعبيرا عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة ومواجهة متطلبات الواقع (=وذلك ما نقف عنده في الفصل الأخير، بما هو لحظة نقدية واجهت الإصلاح: سواء على المستوى النظري أي ضيق المصطلح الفقهي واتساع المفهوم السياسي أو على الصعيد العملي أي ضرورات السياسة ومتطلبات الواقع).

فكانا رائدين في الدعوة إلى تبني القيم الغربية حيث تجلت لهما الحرية مكمنا من مكامن القوة الأوروبية وسببا أساسا في التقدم الاقتصادي والنهوض السياسي والاجتماعي: وكان التساؤل: هل الحرية حكرا على الغرب دون غيره من الأمم الأخرى لا سيما العربية الإسلامية التي لا تزال تعاني التأخر التاريخي الذي اقض مضجع رجل السياسة؟

ما الذي يخيف العربي-المسلم من الحرية؟ والأهم كيف يمكن إدراج الحرية في المجتمع وتفعيل ما يحف بها من المعاني في تغيير بناه وهياكله دون المس بالمنظومة المرجعية الشرعية؟

أولاً: الحرية بين الفقه والسياسة:

لقد اتخذت الحرية في كل من "تخليص الابريز" و"أقوم المسالك" حضورا مكثفا وإشعاعا قويا سواء من حيث تداول الكلمة ومتعلقاتها أو من حيث الاهتمام بمعانيها وأبعادها، فبدت للدارس شعارا للإصلاح في جميع وجوهه وشرطا ملازما لكل مراحله وأهدافه ولكن هذا الاستقطاب الجوهري يطرح أسئلة ملحة:

ما هي الخلفية التي جعلت الرجلين مهجوسين بهذا الموضوع، تحليلا وتأصيلا، وتنظيرا؟ وما العلاقة بين الحرية والتنظيم السياسي المنشود؟ وما العلاقة بينها وصلاح العمران؟ ثم ما مدى انسجام مفهوم الحرية لديهما والمرجعية الفلسفية الليبرالية التي هو سليلها المنطقي، من ناحية،

والمرجعية الفقهية التي ينشد إليها الإطار الاجتماعي الذي يراد تنزيل الحرية فيه، من ناحية أخرى؟

1 - الحرية بين الفقه والأخلاق:

يقول "ابن أبي الضياف" "لذلك قالت حكماء الإفرنج -الرأي حر- ثم يعلق ولا يخفي أن الرق في نفسه غير قادح في الفطرة الإنسانية ولا ينافي أخلاق الكمال والدين، لأنه مصيبة نزلت بمن الحرية فيه أصل"[3]. ونفهم من التعليق أن المؤلف أوّل الجملة، كما يوضح "عبد الله العروي"[4] الرأي حر، على معنى -الرأي للرجل الحر- والأمثلة التي تدل على عدم استيعاب مفهوم الحرية الاروبية كثيرة وما يعنينا كون المجتمع العربي-الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية.

إن كلمة حرية في اللغات الأوروبية كانت عادية لدى الغربيين في القرن التاسع عشر والمفهوم كان بديهيا إلى حدّ أنه لا يحتاج في الغالب إلى تعريف: أما علماء وفقهاء الإسلام فإنهم كانوا لا يستعلمون عادة الكلمة، التي تعرف رواجا، إلا كترجمة اصطلاحية للكلمة الاروبية، وكانوا كذلك لا يتمثلون بسهولة ودقة مفهوم الحرية، فهل معنى ذلك أن كلمة حرية في اللسان العربي الحديث لا تعدو أن تكون ترجمة اصطلاحية لكلمة أروبية تستعير منها كل معانيها دون أدنى ارتباط بجذرها العربي؟

تحمل مادة "حرر" أربعة معان متميزة:

الأول: معنى خلقي وهو الذي كان معروفا في الجاهلية وحافظ عليه الأدب، كأن نقرأ في اللسان: الحرة تعني الكريمة، يقال ناقة حرة ويقال ما هذا منك بحر أي بحسن.

---

(3) ابن أبي الضياف: **الاتحاف**، ج1، ص23.

(4) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ص13.

(*) ابن أبي الضياف يعتبر خير الدين زعيم الحركة الإصلاحية في عصره ويؤزر مواقفه مؤازرة تامة.

الثاني: معنى قانوني وهو المستعمل في القرآن مثلا ﴿تحرير رقبة مؤمنة﴾ [النساء: 92] ﴿أو نذرت لك ما في بطني محررا﴾ [آل عمران: 35] وفي كتب الفقه مثلا: ولا يقتل حر بعبد ويقتل به العبد (رسالة القيرواني).

الثالث: معنى اجتماعي، وهو استعمال بعض متأخري المؤرخين: الحر هو المعفى من الضريبة.

الرابع: معنى صوفي: ذلك أن الجرجاني يوضح في تعريفاته أن "الحرية في اصطلاح أهل الحقيقة الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والاغيار وهي على مراتب".

ونستخرج من هذا العرض فائدتين: **الأولى**: أن الصيغة المألوفة هي الصفة ومشتقاتها: حر، محرر، تحرير. أما المصدر الأصلي: حرية فإنه يستعمل للتميز بين ما كان حرا من الولادة وبين ما كان عبدا ثم أعتق، في اللسان يقال "حر الرجل، حرية من حرية الأصل لا حرية العتق". **والفائدة الثانية**: هي أن المعاني الأربعة تدور حول الفرد وعلاقته مع غير ذاته، أكان ذلك الغير فردا يتحكم فيه من الخارج أو قوة طبيعية تستعبده من الداخل، وبهكذا يحيلنا القاموس إلى مجالين يعبران عن النشاط الإنساني.

الفقه: الذي يحدد كيفية تعامل الإنسان مع الإنسان **والأخلاق**: التي تصف علاقة العقل بالنفس في ذات الإنسان. ويمكن أن نستنتج من هذا التحليل: أن اللغة: تعكس ثقافة مجتمع في حقبة من حقب التاريخ، فقد هدانا القاموس إلى ميدان الفقه من جهة والأخلاق من جهة ثانية. فالفقه يتعرض لمسألة حرية التصرف في أبواب معروفة تعالج مسائل الرق، والحجر...وكفالة المرأة... والطفل... ونتنين أن الفقه يربط مفهوم الحرية الشخصية بمفهوم المروءة، لا تكتمل إنسانية الإنسان إلا إذا أصبح قادرا على الانضباط لقواعد وأوامر سماوية (=الطفل والمعتوه يسقط عنهم التكليف) (= حريتهم واسعة، لكن إنسانيتهم ناقصة) والفقه لا يبرر الرق ولا وضعية المرأة الدونية، يسجل ذلك كواقع، لكن يسجل أيضا أن حالة العبد والمرأة تجلب نقصانا في العقل أي في المروءة، ولذلك تخفض من

مسؤولية من لحقت به تلك الحالة: نلاحظ في كل الأحوال ترابطا بين الحرية والعقل والتكليف والمروءة.

إن المجتمع الذي يصوره لنا الفقه مجتمع مجزأ إلى أحرار ورقيق: ينقسم فيه الأحرار إلى أكفاء ومحجورين والأكفاء إلى رجال ونساء والرجال إلى حكام ومحكومين، هذا سلم اجتماعي ينطلق من الأقل حرية وينتهي إلى الأكثر قدرة على التصرف شرعا، وفي نفس الوقت من الأقل إلى الأكثر مروءة وعقلا: فالحرية هي بالتعريف كما يقول "العروي" = الاتفاق مع ما يوحي به الشرع والعقل، والحرية حكم شرعي لكنه في نفس الوقت إثبات واقع: مدى قدرة الفرد على تحقيق العقل في حياته وهذا التطابق بين الشرع و العقل والحرية هو العدل الذي يقوم عليه الكون.

أما في مستوى الأخلاق فنطرح قضية الحرية من زاويتين الزاوية الأولى تشير إلى علاقة العقل بالنفس بالطبيعة بمعنى هل يستطيع العقل أن يتغلب على النفس ويغير ميولها الطبيعية؟

والزاوية الثانية : تطرح علاقة الإرادة الفردية بالمشيئة الإلهية بمعنى هل يمكن أن تعارض الأولى، الثانية؟ وأغلبية المسلمين اتخذوا في النهاية خطا وسطا عبرت عنه "الأشعرية". (=أي الفقه والأخلاق) بعيدا كل البعد عن المفهوم الليبرالي الحديث في الغرب[5] وهذا المفهوم عينه هو الذي تطلع إليه رواد الإصلاح باعتباره يربط بين الحرية والعقلانية والنظام السياسي والإداري: فكيف تمثل الطهطاوي وخير الدين هذه المرجعية الوافدة؟

2 - الحرية الليبرالية أو العقلانية والنظام السياسي والإداري:

إن الليبرالية تعتبر الحرية، المبدأ والمنتهى، ومن الطبيعي إذن أن يكون المفكرون العرب في العصر الحديث قد تلقوا مفهوم الحرية من خلال تعرفهم على الليبرالية.

(5) زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية (الفصل الأخير) مشكلة الحرية السياسية، (ص258-296).

الليبرالية التي تقول بمفهوم الذات، **والفرد العاقل المالك لحياته**، أيضا التي تؤكدعلى مفهوم **المبادرة الخلاقة** وكذلك بمفهوم **المغايرة والاعتراض**: هذه هي الخطوط العريضة للمنظومة الليبرالية التي كانت تغذي اذهان الكتاب والسياسيين.

من الواضح أن المجتمع الإسلامي القائم آنذاك كان يتعارض في كل نقطة مع البرنامج الليبرالي فكان يبدو للملاحظين الغربيين غير منظم... غير معقول... غير إنساني، يلزم إصلاحه على أساس المبادئ المذكورة، من الواضح أيضا أن أغلب المفكرين العرب والمسلمين شاركوا الأوروبيين أحكامهم بل كانوا أكثر عنفا في النقد وأكثر حماسا في المطالبة بالإصلاح، إنهم قد تأثروا بالمنظومة الليبرالية، إنهم جميعا لا يضعون قضية **الحرية** في إطار فلسفي ولا يبحثون عن أصلها ومداها وإنما يكتفون بوصفها والمطالبة بها.

إن ذلك يعني أن ثمة تباينا غليظا مع الفكر التقليدي الإسلامي الذي كان يطرح قبل كل شئ مسألة **أصل الحرية**، إنهم لم يعوا تمام الوعي أصل هذه **القطيعة**، لكنها موجودة في كتاباتهم وهذه الظاهرة هي التي تلحقهم بالفكر اللبرالي الذي يتميز بحصره لمشكلة **الحرية** في إطارها السياسي الاجتماعي يقول "الطهطاوي" «الحرية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور وتنقسم إلى خمسة: حرية طبيعية، وحرية سلوكية، وحرية دينية وحرية سياسية وحرية مدنية[6]» في هذا التعريف تداخل واضح يبين أوصاف ليبرالية وتحليلات فقهية، كأن الكاتب يحاول جهد المستطاع أن يعبر عن أفكار لبرالية في قالب فقهي تقليدي عندما يكتب مثلا «الحرية الطبيعية هي التي خلقت مع الإنسان وانطبع عليها فلا طاقة لقوة البشرية على دفعها بدون أن يعد دافعها ظالما»[7] هذه فكرة يصادق عليها الليبرالي ولا ينفيها الفقيه، قد يكون

(6) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2 ص231.

(7) الطهطاوي، نفس المصدر، ص519.

"الطهطاوي" قد وقف بين تكوينه الفقهي وبين تأثره بالأفكار الليبرالية وهذا هو الأرجح. بيد أن المهم بالنسبة إلى موضوعنا هو أنه يأخذ الحرية كمنطلق، كحق بديهي وهذا هو ما يميز الليبرالية على العموم.

وما يتميز به "المؤلفون" العرب اللبراليون عن زملائهم الغربيين ميزتين اثنتين:

فأما **الأولى**: فهي ناتجة عن دفاعهم عن الحرية ضد خصومها داخل مجتمعهم، يقولون أن الإسلام في صميمه دعوة إلى الحرية، - كل شيء في الحياة الإسلامية يناهض الحرية، فهو ليس من الإسلام الحقيقي: نقرأ مثلا عند "خير الدين" «إن الحرية والهمة الإنسانية التين هما منشأ كل صنع غريب غريزتان في أهل الإسلام مستمدتان مما تكسبه شريعتهم من فنون التهذيب»[8].

إن هذا الموقف جد سطحي بالنظر إلى أسباب معارضة الفقهاء لمفهوم الحرية الإنسانية المطلقة، لكن اللبرالي عامة لا يهدف إلى فحص مفهوم الحرية بقدر ما يريد إثباتها وتطبيقها فلا يرى نتائج إطلاق معنى الحرية الإنسانية في الميدان الفلسفي.

وميزة الليبرالي العربي **الثانية**: هي إرادة تأصيل الحرية في عمق المجتمع والتاريخ الإسلاميين لكي تنتشر الأفكار الليبرالية في المجتمع الإسلامي لا بد من إستخدام التاريخ واستحضار الأبطال، كان المجتمع العربي إذن في حاجة إلى نشر دعوة الحرية أكثر مما كان في حاجة إلى تحليل مفهومها. ومن هنا الخصوصية: من جهة إستعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار إلى التمثل الفلسفي ومن جهة أخرى تأثروا بها طويلا.

---

(8) خير الدين التونسي، أقوم المسالك، ص158 (= ويتضمن مقدمة نظرية وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوربية).

(*) هذا النص لم يكن من تحرير خير الدين، صحيح أنه يتضمن تنظيرا وتبريرا لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي إلا أن صياغته تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية (=سالم بوحاجب مثلا).

لقد أصاب وعيهم بالتاريخ، إنكسار عجيب، ذلك أن الحكم الإستبدادي الشرقي الذي عايشه خير الدين والطهطاوي يتميز باللاعقلانية لأنه كان خاضعا لأهواء السلطان ومصالح حاشيته والمناورات الخفية للمتنفذين. في السراي. وكان المواطن يخضع لهذا الحكم خضوعه لقضاء مبرم وقدر محتوم لا منطق له، وقد تفطن كل من خير الدين والطهطاوي إلى الخلل الكبير الذي يميز الوضع الإسلامي بالمقارنة مع "النظام" العقلاني الذي كانت تخضع له السلطة في أوروبا، وفرنسا بالتحديد. فعكس السلطان الشرقي الذي كان يستمد شرعيته من قوة غيبية. كان الغربي يستمد شرعيته من الشعب عبر ميكانيزمات واضحة، تخضع لقانون موحد ومعلوم حسبما ضبطه "إعلان حقوق الإنسان والمواطن" الذي أقرته الثورة الفرنسية. وقد أبدى "خير الدين" في "أقوم المسالك" و"الطهطاوي" في "تخليص الإبريز" إعجابهما بهذا النظام العقلاني في السياسة والإدارة وتحمسا له أيما حماس فقال الطهطاوي متحدثا عن النظام البرلماني «وحيثما كانت رسل العمالات قائمة مقام الرعية ومتكلمة على لسانها كانت الرعية كأنها حاكمة نفسها وعلى كل حال فيها دافعة الظلم عن نفسها بنفسها أو هي آمنة منه بالكلية[9] ثم عاد إلى هذا الموضوع في خاتمة كتابه "مناهج الألباب" حيث بين أن "الانتظام العمراني" محتاج إلى قوتين عظيمتين معا "القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة بالمفاسد"، والقوة المحكومة وهي القوة الأهلية المحرزة لكامل الحرية المتمتعة بكامل الحرية المتمتعة بالمنافع العمومية" ويقسم القوة الحاكمة إلى ثلاثة "أشعة قوية" هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وقوة القضاء وفصل الحكم، وقوة التنفيذ للأحكام بعد حكم القضاة بها: أي السلطة التشريعية والسلطة القضائية والسلطة التنفيذية: يسمى ذلك " فن السياسة" أو "فن الإدارة" أو علم تدبير المملكة ويعتبر أن هذا الفن ضروري ويحث على نشره وتعليمه وهو ما نسميه = التربية الوطنية.

---

(9) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج2 ص231.

وعلى غرار مفكري الأنوار وصانعي الثورة الفرنسية يعبر "الطهطاوي" عن إعلائه لشأن القانون واعتباره الناموس الأعلى الذي يجب أن يخضع له الجميع من حاكم ومحكوم ويرى أن "الممالك قد تأسست لحفظ حقوق الرعايا بالتسوية في الأحكام والحرية، وصيانة الأنفس والمال..."[10] وهو ما يسميه بضرورة اتباع الملك "الأصول المربوطة حسب أحكام المملكة المشروطة" وعبارة المشروطة هنا مشتقة من عبارة الشرطة charte (=تعني النظام الأساسي أو الميثاق) الفرنسية هي التي تقوم مقام الدستور.

ويبين الطهطاوي أن الدولة في أوروبا أمكنها بلوغ هذا الشأو من النظام الجالب للعزة والقوة بفضل الخروج من ربقة نظام الإقطاع الذي كان أصحابه مستبدين بما تحت أيديهم، فلما قضى الأروبيون على نظام الإقطاع... "تواجدت عند الجميع الحرية وصارت ممالك أوربا بالتمدن حقيقة حرية".

وقد جعل الطهطاوي له هدفا من كشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية العجيب والتنويه بأحكامهم وقوانينهم وهو أن يكون "عبرة لمن اعتبر" أي أن يكون قدوة وهو بذلك يدعو إلى ضرورة إقرار نظام بديل للنظم الاستبدادية الشرقية. ولهذا قدم الطهطاوي عرضا مفصلا في كتابه "تخليص الإبريز" للنظام السياسي الفرنسي وقام بترجمة مفصلة لنص الدستور الفرنسي.

أما خير الدين فانه بعد أن بين بإعجاب معالم التقدم في أرويا أقر بأن أصل ذلك التقدم يعود إلى "أصول تنظيماتهم السياسية التي هي أساس التمدن والثروة" لأن "الأمم الأروباوية لما ثبت عندهم بالتجارب أن إطلاق أيدي الملوك ورجل دولهم بالتصرف في سياسة المملكة دون قيد مجلبة للنظام الناشئ عنه خراب الممالك... جزموا مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة"[11] ويقول في موضوع آخر مؤكدا توجهه

(10) الطهطاوي، نفس المصدر، ص519.
(11) خيرالدين، أقوم المسالك، ص218.

العقلاني في السياسة "وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون (=أي الدستور) المرادف للتنظيمات السياسية فاجتني أهلها ثمارها بصرف الهمم إلى مصالح دنياهم"[12].

وهكذا يمكن أن نفرق بين حرية نفسانية ميتافيزيقية، يتناولها الفكر الإسلامي بالتحليل وبين حرية سياسية اجتماعية يركز عليها الفكر الليبرالي ويحصر فيها كل تساؤلاته ومناقشاته، وينتج بالطبع عن اختلاف الاهتمام والنظرة، اختلاف في المفاهيم.

ولكن ما يتجلى واضحا في الخطاب تلك النزعة البراغماتية التي تنزع إلى التقريب والتوليف بين المرجعيتين المختلفتين، ذلك أن المفاهيم والإحالات التي التجأ فيها كل منهما إلى الفقه وعلم الكلام، تقترب ان لم تماثل الحرية كما نتصورها الآن:

تدور كلها حول الفرد وعلاقته مع نفسه وخالقه وأخيه في الإنسانية، فهي قانونية أخلاقية.

وإذا كان مفهوم الحرية كما تصوره القرن 19 يدور حول الفرد الاجتماعي كمشارك في هيئة إنتاجية، أي المجال التنظيمي الإنتاجي، وهو مصب اهتمام الليبرالي فان ذلك لا يتعارض مع المفهوم الفقهي.

هناك محاولة لتبيئة المفهوم إذن: فما هي أشكال الحرية التي سيركزان عليها؟ وما هي الوظائف التي يعول عليها في النهوض بها؟

ثانياً: قيمة الحرية ووظائفها:

إن إحالة الحرية على مرجعيتين مختلفتين عند كل من الطهطاوي وخير الدين ووعي كل منهما بأصول ذلك الاختلاف وحرصهما على التوفيق

---

(12) خيرالدين، أقوم المسالك، ص218.

والتقريب دون الإقصاء أو الإلغاء، منح مفهوم الحرية أكثر اتساعا، ومن هنا نجد عندهما حديثا عن أكثر من شكل للحرية ونجد في عملهما اشتغالا كبيرا على المصطلح، فهناك سعي ملح لإيجاد ما يقابل **الحرية** بأبعادها الليبرالية في الثقافة العربية الإسلامية، ثم إن المقاصد التي تحكمت في تفكيرهما جعلت خطابيهما ابعد عن التنظير الفلسفي العميق/اقرب إلى التوظيف العملي الناجع: فما هي أشكال **الحرية** وما هي وظائفها؟

1 - أشكال الحرية

لقد نقلت لنا نصوص "الطهطاوي" و"خيرالدين" مضامين ومصطلحات، صادمة لجهاز التفكير، مثل مفهوم **التمثيل البولماني، السلطات الثلاث، الديمقراطية والحرية.**

إن مضمون هذه الدعوة هو مقاومة كل سلطة تسلب الإنسان حقه في أن يكون سيد أفعاله، وكأن تحرير الفرد هو شرط تحرر المجتمع من تسلط الدولة المطلقة.

ومن أبرز هذه المفاهيم **الديمقراطية، البرلمان، المجتمع المدني، والفصل بين السلطات**، في هذه الشبكة من المفاهيم ينتظم مفهوم الحرية؟ ويكتسب دلالاته وهي دلالات مرتبطة بالوجود السياسي والاجتماعي.

ولنا أن نلاحظ أن خطاب "الطهطاوي" و"خيرالدين" قائم على التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة للحرية، وبين محاولات الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، وقد وجد "الطهطاوي" المقابل في مصطلح **العدل**[13]

(13) قرني عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة 1980.

الإسلامي فأعتبر أن قيمة الحرية في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا **بالعدل والإنصاف** "ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف"[14].

إذن قدم "الطهطاوي" ها هنا **العدل** ثم يأتي بعد ذلك بالتسوية بين الحرية عندهم و **العدل والإنصاف** عندنا وقد سبق أن مهد في نفس الفصل المخصص "في تدبير الدولة الفرنسية" ففيها أيضا يذكر **العدل والإنصاف** وهو يتحدث عن الدستور الفرنسي أو كما ترجمه حرفيا "الشرطة" "والكتاب المذكور الذي فيه هذا القانون يسمى الشرطة" وبهكذا فإن **الطهطاوي** يأتي **أولا** على ذكر **العدل والإنصاف** في الإسلام ثم يذكر الكلمة في المادة الرابعة من دستور 1818 ثم يجمع المفهوم الإسلامي والكلمة الفرنسية في تعريفه للحرية عندهم **بالعدل والإنصاف** عندنا وبالتالي تتحد فكرة **العدل** بفكرة **الحرية** إتحادا إلى جانب فكرة "**منع الظلم**" أو "**ضبط الجور**" ذلك أن الظلم هو اعتداء على القانون ومن ثمة تترابط هذه المفاهيم وتتداخل وتتماهى في فكر "الطهطاوي" لتؤكد المفهوم الأول الذي تظهر عليه **الحرية** في "تخليص الابريز" إنها مبدأ سيادة القانون إلى جانب تصور للحرية ثاني يبلور "**الحرية الشخصية**" "وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية"[15] إنها "**حرية الاعتقاد**" وكذلك "الحرية السياسية" و"**حرية الرأي**" و"**حرية الملكية**" وبهكذا يتعدد مفهوم **الحرية** ويغتني إلى الدرجة التي لم تعد فيها مجرد مقابل "**للعدل والإنصاف**" الإسلاميين بل أصبح أخطر، إنها أصبحت تعني رفض حكم الاستبداد "أن يكون الحكم بالكلية للرعية ولا حاجة إلى الملك أصلا"[16] إن ما يحرك "**الطهطاوي**" هو الرغبة في الإقناع بأن **الحرية** ليست غريبة عن

---

(14) الطهطاوي، تخليص الإبريز، ص148

(15) الطهطاوي، نفس المصدر، ص83.

(16) الطهطاوي، نفس المصدر، ص167

الفكر السياسي الإسلامي لذلك يتوسع في تأويل مصطلح الحرية وإعطائه أبعادا جديدة تماثل أو تقرب بينه وبين الممارسة السياسية الإسلامية وعلى هذا النهج سار خير الدين متأثرا بالطهطاوي وحاول المقارنة بين المفهوم الإسلامي للحرية والمفهوم الغربي الحديث بل وانتقل إلى اعتبارها ملازمة للعدل وأصلا من أصول الشريعة الإسلامية" وهل يتيسر ذلك التقدم دون إجراء تنظيمات سياسية، تناسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية اللتين هما أصلان في شريعتنا"[17].

نجد إذن ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن "مجلس نواب العامة" ويقول أنه يسمى هكذا عند الأورباويين "وعندنا بأهل الحل والعقد"[18] ولكنه يدرك هنا اختلافا جوهريا: فمجلس النواب تنتخبه الأهالي، أما أهل الحل والعقد في الإسلام فإنهم غير منتخبين منهم "وذلك أن تغيير المنكر في شريعتنا من فروض الكفاية وفرض الكفاية إذا قام به البعض سقط الطلب به عن الباقين وإذا تعين للقيام به جماعة صار فرض عين عليهم"[19] وأما مهمة "مجلس النواب" "فهي أن يتكلم بمحضر الوزراء وغيرهم من رجال الدولة بما يظهر له في سيرة الدولة من استحسان وضده"[20] وهو ما كان قد عبر عنه في تعريف الحرية السياسية "من أنها تداخل الرعايا في سياسة الدولة والمباحثة فيها هو الأصلح"[21] والاسم الإسلامي لهذه الوظيفة هو الشورى[22] وأحيانا ما يستخدم "المشورة"[23] ويسرع خير الدين إلى طمأنة السلطان أن تلك "الشورى" لن تأخذ من حقوقه الكثير، كما أن مشاركة أهل الحل والعقد

(17) خير الدين، أقوم المسالك، ص123.
(18) خير الدين، نفس المصدر، ص75.
(19) خير الدين، نفس المصدر، ص59
(20) خير الدين، نفس المصدر، ص75.
(21) خير الدين، نفس المصدر، ص75.
(22) خير الدين، نفس المصدر، ص16.
(23) خير الدين، نفس المصدر، ص12-13، 32، 42.

للأمراء في كليات السياسة [= لن يكون فيها] تضييق لسعة نظر الإمام وتصرفه العام[24].

ثم إن هذه **الحرية** قد تبلورت بالتركيز على الفرد وحريته الجوهرية في الوجود، فحق الفرد حق طبيعي يصونه **القانون** وحرية التصرف في المال والنفس والجسد = **الحرية الشخصية** وتضمن **حرية الاعتقاد** وإبراز الرأي والتعبير وهي حرية **المطبعة** وهذا التعبير ترجم حرفية للتعبير الفرنسي حرية **الكتابة والنشر** ويقول "الممالك الأوروبية التي أقرت هذه الحرية **تمت لها الحرية المطلقة**"[25] ومقابلها الإسلامي "**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**" وجب على علماء الأمة وأعيان رجالها تغيير المنكرات، ونصب الأورباويون المجالس وحرروا المطابع. فالمغيرون للمنكر في الأمة الإسلامية تتقيهم الملوك كما تتقي أوربا المجالس وأراء العامة الناشئة عنها وعن حرية المطابع"[26] إلى جانب حرية الإنتاج وكنز الثروة (= **الحرية الاقتصادية**).

إن مقاصد **خير الدين** هي مقاصد **الطهطاوي** نفسها، من هذه المنهجية التوفيقية، وهي الأخذ بهذه القيمة الأساسية للتقدم والتمدن الغربيين، وتعميم ممارستها في المجتمع الإسلامي ولذلك حرص على أن ينقل إلى قرائه بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعته **باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول** وإن اختلفا في الفروع وهو في ذلك كله يصدر عن انبهار بمظاهر الحرية كما مارسنها الممالك الأورباوية "... تأسست بها عروق الحرية".

ولكن كليهما كان على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هذه القيمة في المجتمع والفكر الغربيين (= أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة) عن الأسس التي استندت

---

(24) خير الدين، نفس المصدر، ص76.
(25) خير الدين، نفس المصدر، ص75.
(26) خير الدين، نفس المصدر، ص12.

إليها الممارسة السياسية الإسلامية (= أسس شرعية دينية) وهذا ما نجده صريحا في بعض المقاطع من كتابي **الطهطاوي** وخير **الدين** إذ يقول صاحب "التلخيص" قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين بدون مدخل للعقل"[27] وكذلك رفض خير الدين المبادئ العلمانية التي رآها تناقض الإسلام، ولذلك يبدي بعض الاحتراز على "فولتر" مع اعترافه له بالفضل. "روسّو هو ونظيره فولتر هما اللذان أنشأ ثورة فرنسا وهيأ أسبابها واستعجلا وقوعها ولو لم يحمله فولتر انحلال العقيدة على عدم احترام الشرائع والديانات لكان النفع بمعارفه أعم"[28] إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد بين قبول المعنى أو المعاني الجديدة والعودة إلى استرجاع المعاني التي ارتبطت به قديما دليلا على أن الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربيّة لم يتمثل المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة. والتي خلخلته شديدا؟

ثم إنها تقودنا إلى تساؤل أهم مفاده إلى أي حد تستطيع الحرية بلبوسها الفقهي ومضمونها الليبرالي، وبهذه المعاني المتعددة، وبهذه الازدواجية المرجعية - أن تؤدي الوظيفة الإصلاحية؟ والرهان الحضاري الذي يتطلع إليه رواد الإصلاح؟

2 - فوائدها:

لقد شاع عند الدارسين الربط بين خطاب **الطهطاوي** وخطاب خير الدين لأسباب عديدة لعل أهمها توظيفهما لمفهوم الحرية في إصلاح نظام الدولة وصلاح العمران فكلاهما مشبع تماما بمعنى الحرية كما هي عند الغرب الذي سيطر على أوربا الرأسمالية ابتداء من القرن الثامن عشر ودعامته حرية المبادرة الفردية.

---

(27) الطهطاوي، التلخيص، ص123.

(28) خيرالدين، **أقوم المسالك**، ص209.

فخير الدين من موقعه كرجل سياسة ودولة لم يكن معنيا بالمعنى الفقهي القديم بل هو معني بما يحف بالحرية من دلالات اجتماعية واقتصادية واسعة ووجود هذا الأصل السياسي للمجتمع الإسلامي القديم (= العدالة، المساواة، الشورى) فنجد عنده حثا وتحريضا على التمسك بهذا المعنى الحديث لمفهوم الحرية و تجسيمه في هياكل الدولة الإسلامية العثمانية "إنما يهمه أن ينقل إلى معاصريه بالأسلوب المناسب قناعته باتفاق القانون الشرعي والوضعي في جوهر الأمور" على حد تعبير معن زيادة[29] وكذلك الطهطاوي لا يخرج عن هذا الخط فهو يرى أن "الأمة لا يمكن أن تستعيد قوتها إلا إذا عرفت مكامن القوة في أوربا وتبنتها، ولكن ما الذي يجب أن نعرفه عن قوة أوربا؟".

والحرية في اعتقاده مركز للنظام السياسي الفرنسي وإنها هي "مقصد رعية الفرنساوية"[30] كما أن السبب المباشر لعزل "شارل العاشر" والدفاع عنه حيث حاول هذا الملك أن يضع نهاية لحرية التعبير والصحافة.

وبهكذا فإن الرجلين يوظفان الحرية لمقاومة الاستبداد والحكم المطلق وهو ما تقتضيه المرحلة التاريخية التي كان يعيشها المجتمع الإسلامي آنذاك فسلطة الدولة مطلقة لا يحدها شيء، من هنا كان بحث خير الدين في التراث الإسلامي عن شاهد[31] يناهض هذا الضرب من نظام الحكم ويتمثل في سياسة "عمر بن الخطاب" يقول "وهذا على نحو ما أشير إليه بقول الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه" من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومه - يعني انحرافا في سياسة الأمة وسيرته معها"[32] ثم يحيل إلى نظام الحرية وتقنينها في أوربا وصولا إلى المجالس النيابية المنظمة فمطلب خير الدين إصلاحي نفعي - براغماتي،

(29) مقدمة أقوم المسالك، تحقيق معن زيادة، دار الطليعة بيروت 1978، ص65.
(30) الطهطاوي، تخليص الابريز، ص172.
(31) قراءات في الفكر العربي، محمد صالح المراكشي، ص199.
(32) خير الدين، أقوم المسالك، ص207.

لذلك يميز بين الحرية المطلقة التي تكون فرصة "لتشتيت الآراء وحصول الهرج"[33] والحرية المنظمة التي يكفلها الانتخاب وتتيح للأهالي التداخل في السياسات.

وكذلك يبدو جليا في "**تخليص الإبريز**" معارضة **الطهطاوي** للحكم المطلق يقول "الملك ليس مطلق التصرف"[34] فالممالك تأسست لحفظ حقوق الرعايا والملك يتقلد الحكومة لسياسة رعاياه على موجب القوانين فصلاح ورشاد المسلمين لن يتم في غياب الحرية ومن يضع حدودا على ممارسة الحرية يجوز إمكان الاستبداد الذي لا يعتبر رأي الجماعة: فيخاطب الطهطاوي "الخديوي إسماعيل" "إن من ملك أحرار طائعين كان خيرا ممن ملك عبيدا مروعين"[35] ولأن الاستبداد لا يراعي "مصلحة الأمة فهو يؤدي إلى الظلم ومن ثمة إلى خراب العمران يقول **خير الدين**" ولا شك أن العدوان على الأموال يقطع الآمال وبقدر انقطاع الآمال تنقطع الأعمال إلى أن يعمّ الاختلال المفضي إلى الاضمحلال"[36] ومن هنا تتجلى الأهمية القصوى التي أعارها **الطهطاوي** و**خير الدين** لللبرالية الاقتصادية التي هي مكمن قوة أوربا، فالتقدم الاقتصادي مرتبط عند هما بوجود حكومة عادلة تتوفر فيها أجواء الحرية بأشكالها المختلفة وتنعدم مبررات الاحتكار الذي كان القاعدة الأساسية في النظام الاقتصادي للاستبداد الشرقي، فيلاحظ **خير الدين** "أن من ثمرات الحرية تمام القدرة على الإدارة المتجرية فإن الناس إذا فقدوا الأمان على أوالهم يضطرون إلى إخفائها فيتعذر عليهم تحريكها وبالجملة فالحرية إذا فقدت من مملكة تنعدم فيها الراحة والغني ويستولي على أهلها الفقر والغلاء ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة"[37] وقد أكد **الطهطاوي** على هذا

(33) خير الدين، **أقوم المسالك**، ص208.
(34) **تخليص الإبريز**، ص72.
(35) **مناهج الألباب**، ص289.
(36) خير الدين، **أقوم المسالك**، ص76-77.
(37) خير الدين، **أقوم المسالك**، ص210.

المعنى بالإشادة بما بلغته الزراعة والتجارة والصناعة التي يسميها المنافع العمومية في أوربا من تقدم لما اعتمدته من دقة وترتيب في كنف العدل والحرية يقول "ولا تزال أخذة في الدقة والرواج بحسن ترتيب الحكومات العادلة وإعطاء الحرية الفاضلة وعمل الميزانيات اللازمة وإبعاد الاحتكار"[38].

وعلى هذا الأساس دعا كل من الطهطاوي وخير الدين على غرار الثورة الفرنسية إلى الانتفاع بالحرية الاقتصادية في التعامل والعمل تشجيعا للمبادرة الفردية وتوفيرا للآمن لها. وقد دعا هذان الرائدان إلى ضرورة تكوين شركات مساهمة على غرار ما تكون في أوربا وإلى ضرورة إقرار النظام البنكي.

وباختصار فلا مناص في اعتقادهما، للبلاد الإسلامية إذا أرادت أن تنهض من تحرير الحياة الاقتصادية ذلك أن أعظم حرية حسب ما كتب الطهطاوي هي حرية الفلاحة والتجارة والصناعة[39].

وبالجملة فالحرية هي الوسيلة العظمى لإسعاد أهالي الممالك وحبهم لأوطانهم.

من هنا يمكن باعتبار النصين علامات أولى في درب الدعوة "التغريبية"[40] في الخطاب السياسي العربي ويوضح كمال عبد اللطيف بأن نص المقدمة يتحول إلى "مؤشر أول لفكر وممارسة أتاتورك ولطفي السيد وعل عبد الرازق".

ثالثاً: لوازم الوقت أو مفارقات اللاتوازن:

لقد تأرجحت المصطلحات بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي

---

(38) الطهطاوي، الأعمال الكاملة، ج1، ص475.

(39) مصطفى التواتي، أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة. ص38.

(40) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، ص16.

ومفاهيم السياسة الشرعية التي تبلورت في إطار الإحكام السلطانية. **فالطهطاوي** رغم مقامه بباريس لم يتخلص من الشيخ الأزهري الذي يسكن رأسه: فلا يفكر في مفهوم الملك مثلا في إطار نظرية فصل السلطة كما بلورها **مونتسكيو** بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية "من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه وأن حسابه على ربه فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسات برفق ولين لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه مع حسن الظن به" وكذلك الشأن مع **خير الدين** الذي كان من موقعه السياسي والفكري **ميكافيلي** النزعة، فالاستفادة من الغرب ضرورية في حدود ما يحقق المصلحة ويضمن الأمن والنظام، فلم يكتفي كـ **الطهطاوي** بالإشارة إلى الشكل البدائي للحرية فقط بمعنى المساواة القانونية مع الغير بل ارتفع إلى مستوى جوهري هو ما سماه **الحرية السياسية** التي تتيح مشاركة الرعية في توجيه نظام الحكم. ولكنه لا يتركها مطلقة فيدعو إلى التحفظ في درجة الفتح والإطلاق واشترط إن تمنح للصفوة والنخبة.

لقد كان **خير الدين** على وعي **بالمجابهة العنيفة بين المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي** لذلك حاول أن يظهر عدم التناقض بين المرجعيتين حيث خلق نسيجا من **المماثلات المستحيلة: فالشورى حكم نيابي وأهل الحل والعقد نواب**: فإذا به يفقر المفاهيم ويكسر المنظومتين معا على حدّ تعبير **كمال عبد اللطيف**[41] فخطابه خطاب توفيقي وتوجّهه ازدواجي دون أن يرتقي إلى إنتاج نظرية في السلطة أو في الدولة مثل كتابات (= هوبز، لوك، سبينوزا) فجاء الخطاب متوترا، مهتزا، هشا.

إن ما تقوله خطابات "الطهطاوي" و"خير الدين" يقوم ضمنا وصراحة على الإحساس بالهوّة بين "دار الحرب" - أوربا - و"دار الإسلام" هذه الهوّة التي أشعرتهم بانهيار عظمتهم وبالخطر "الكابوسي"

---

(41) كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، ص18.

المحدق فأوربا وبما ظهر عندها من آليات القوة والسيطرة أصبح بإمكانها تهديد "دار الإسلام" ولذلك كان شغلهم الشاغل ومطمحهم الأساس نقل ما عند أوربا يقول الطهطاوي - الحق حق في أن يتبع -هكذا تحدث الطهطاوي ليحرك الهمم حتى تستعيد القوة والمجد وهو نفس المعنى الذي يصرح به خير الدين في أكثر من موضع كقوله "إن القصد إنما هو حث أهل ديارها على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس"[42].

لقد كان خطاب الرجلين تعبير عن مشروع إصلاحي يطمح إلى تحديث الدولة وكلاهما يحلم بأن يفتح عيني مواطنيه على ما رأى ودفعهم إلى إصلاح ما يمكن إصلاحه. فكلا النصين يتملك جذورا واقعية إنهما ليسا مجرد تجريد فارغ وإنما خطاب متجاوب مع وقائع محددة اكتنفتها مرحلة تاريخية معينة.

فنص خيرالدين واكب عصر "التنظيمات" إي واكب تعديل أسلوب الحكم والجباية والجيش والتعليم مواجهة متطلبات الواقع. والرجل من موقعه يفكر في حسن تدبير الإمارة التي ترزح تحت ضغوطات مختلفة (= الضغوط الفرنسية-الانقليزية) كما يفكر في سبل التقدم والتمدن وهو على وعي بأن عمله الإصلاحي ظل مرتبط بشخصه لأنه "كان ثمرة جهود شخصية"[43] وخير الدين يخشى أن تعود الأمور إلى ما كانت عليه بمجرد مغادرته منصبه" فتعم الفوضى والتجاوزات من جديد.

أما نص الطهطاوي فوصف دقيق لعالم متقدم مغاير في مفاهيمه وعلاقاته وأساليبه للعالم الإسلامي ولكن مطمح الرجل أن يبلغ مجتمعه تلك الدرجة من الرقي والتقدم يقول "فما قصرت في أن قيدت في سفري رحلة صغيرة"[44] فكانت دعوته إلى اقتباس بعض المؤسسات التي أثمرت

---

(42) الطهطاوي، **تخليص الإبريز**، ص263.

(43) خير الدين، **أقوم المسالك**، ص120

(44) خير الدين، **مذكرات إلى أبنائي**، ص39

في أوربا وهو ما يعبر عنه خير الدين في "أقوم المسالك" وهو يكدس جملة من الينبغيات "يجب إحاطة السلطة بالمؤسسات ويجب تعميم التعليم، ويجب القضاء على الفساد" على حد تعبير مصطفى النيفر.

إن تركيز خير الدين والطهطاوي على أوربا الأنوار غيّب عنهما أوربا المتوثبة للاستعمار وقد وسم حسن ظنهما بالتمدن الأوروبي ومشروعهما بالسذاجة السياسية وجعل محاولة الإصلاح عملية فوقية، سطحية. رغم أنهما يدركان في العمق أن ما وصلت إليه أوربا كان نتيجة تطور حصل عبر القرون، فالدولة الحديثة تتويج لعمل طويل النفس وتنازل الملك المطلق عن إمتيازاته كانت استجابة لواقع جديد.

ولكن أنّى لمالك آلاف أشجار الزيتون ورجل الدولة الذي يتقلد أعلى المناصب الجرأة على إدخال تغيير على البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ذلك أنه من المفارقات الهامة التي يجب الانتباه إليها ونحن بصدد الحديث عن رواد النهضة العربية أن هؤلاء الرواد الذين تبنوا فكر الثورة البرجوازية وبشروا به كانوا ينتمون في جملتهم إلى "الإقطاعية" بكل خصوصياتها الشرقية أي إلى تلك الطبقة التي جاءت هذه الثورة للإطاحة بها.

فهل كان الرّجلان يصدقان بإمكانية إصلاح دون مس البنية الاقتصادية والاجتماعية والهيكل السياسي القائم -وهما من نعرف: ثقافة وتجربة ووعيا-؟ هل قدرا الطموح المتزايد لأوروبا الصناعية؟كيف أمكن لهما تصور بناء هيكل سياسي حديث على أسس اقتصاد سياسي قديم مغاير ومتخلف؟

إن الإجابة على هكذا سؤال تفسر سبب التعثر في بناء الدولة الحديثة[45].

(45) انظر مصطفى النيفر، خير الدين، حسن الإمارة أم دولة حديثة؟

خاتمة:

هكذا تشكلت الحرية في مقدمة خير الدين و تخليص الإبريز للطهطاوي في غياب التأصيل والسؤال فأحدثت بذلك نوعا من القطيعة مع حيزها الدلالي في الفكر العربي الإسلامي التقليدي أدى إلى تغيير جذري لهذا المفهوم وقيمته عند العرب المسلمين لكن حرص المفكرين على تفعيلها والاستفادة من ثمارها تسريعا لدخول الحداثة (كواقعة كونية لا مجال للشك فيها)، دفعهما إلى الوصل بين هذا النموذج الحديث للدولة الليبرالية القائمة على الحرية والعدل وبين مفاهيم السياسة الشرعية.

فرأى معاصروا خير الدين من الشيوخ والعلماء أن مجمل أفكاره الإصلاحية تندرج في صلب الشرعية الإسلامية ولا تتعارض معها.

فشكل هذا الخطاب لحظة " خيانة" مزدوجة للمنطق التقليدي وللمنطق الليبرالي معا لكنه نجح في تأسيس حساسية جديدة في الفكر العربي المعاصر على حد عبارة أنور عبد الملك[46] كما أنهما ساهما في كسر نظام الكلمات وتحوير المصطلحات وفتح المفاهيم على أبعاد مختلفة تساهم في تحريك المجتمع دون الانفصال عن البعد الواقعي، ذلك أن واقعة الحداثة قد وقعت[47] وشكلت صدمة روحية جذرية لجهاز التفكير التقليدي اهتزت بمقتضاها كل مفاهيمه وأساليبه، ورؤاه وتصوراته.

"فالأمة" تواجه ظروفا وأحوالا جديدة، غير مسبوقة لا يتيسر لها استيعابها إلا بتأويل، أو تطوير، أو تعديلا أو تبديلا، يطال نظريتها في الحكم. ثم أنها تجابه فجأة عالم أوروبا الحديث. وقد أصبح عنوان للحضارة والتقدم. وأضحى يجتاح بأفكاره ونظمه ومؤسساته بسرعة تفوق سرعتها مما يزيد الهوة اتساعا.

---

(46) أنور عبد الملك، (الفكر العربي في معركة النهضة، أورده كمال عبد اللطيف).

(47) فتحي المسكيني، الهوية والزمان، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت 2001، ص56.

ولعل الحل يكمن في البحث عن أرضية للحوار بعيدة... عن الانبهار والإحساس بالدونية قائمة على الإيمان بإنسانية الحضارة، والحق في صنعها.

ذلك أن تشظي الأصل يدفع المرء إلى مواجهة رعب التشرد، وفقدان الحضور في الوجود، ويدفعه إلى الانصراف وحيدا إلى "الخارج" دون وجهة معلومة.

ثمة صدام لا ريب فيه، ومواجهة لا فكاك منها تهز نظام الأشياء القائم هزا وتدك جسد الوجود دكا، انخراطا في صياغة نص جديد يحترف آداب المناظرة (Habermas) éthique de la discussion وابتكار أساليب جديدة لفعل في التاريخ... راشد.

بيبليوغرافيا

المصـــــادر:

- القرآن الكريم
- الأحاديث النبوية
-ابن أبي الضياف، إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وملوك عهد الأمان، 9 أجزاء وزارة الثقافة تونس 1968.
- الشنوفي منصف، المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك، الدار التونسية للنشر، 1972.
- الطهطاوي رفاعة رافع، الأعمال الكاملة دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1973.
- معن زيادة، المقدمة لتحقيق كتاب أقوم المسالك، دار الطليعة، بيروت، 1978.

المـــــراجع:

- إبراهيم زكرياء، مشكلة الحرية، دار مصر للطباعة، 1974.
- أحمد عبد السلام، دراسة في مصطلح السياسة عند العرب، الشركة التونسية للتوزيع، 1978.
- أنور عبد الملك، الفكر العربي في معركة النهضة، دار الآداب، بيروت، 1974.
- التواتي + أحمودة + العظم، أثر الثورة الفرنسية في فكر النهضة، دار محمد علي الحامي للنشر والتوزيع ط أوليو 1991.

- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة عرقول، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978.
- روزنتال، مفهوم الحرية في الإسلام، الترجمة العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1978.
- عبد اللطيف كمال، التأويل والمفارقة، المركز الثقافي العربي، ط.أولى، 1987.
- العروي عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط4، 1988.
- قرني عزت، العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة، سلسلة عالم المعرفة (الكويت) 1980
- المراكشي محمد صالح، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر ط أولى، 1992.
- المسكيني، فتحي، الهوية والزمان، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، 2001.
- منجية، عرفة منسية، سلطة الكلمة عند مفكري الاصلاح، الدار التونسية للنشر، 1993.
- Laroui (A), *L'histoire du Magreb*, Ed. Mospero Paris 1970.
- Smida (M), *Kheredine Ministre reformateur*, M.T.E Tunis 1970.

الدوريات العربية

- (الحمامي منية) الفكر العربي المعاصر العدد 78/ 79 أوت 1990، «مفهوم الحرية في الفكر العربي المعاصر» ص35-47.
- الاجتهاد العدد 15/ 16 السنة الرابعة ربيع/ صيف 1992، «خير الدين التونسي: حسن الإمارة أم دولة حديثة؟»، ص11- 61.
- الموسوعة الإسلامية، مقال حرية، فرانز روزنتال وبرنار لويس الجزء III، ص609.
- لسان العرب المحيط، ابن منظور، بيروت دار الجليل.

الفصل الثالث

الاستشراق بين مقتضيات المنهج ومتاهات الايديولوجيا

رينان وسجاله مع الأفغاني نموذجاً

«إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق هو نظام من التمثيلات مؤطر من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية». - إ. سعيد، **الاستشراق**، ص214

«كان الشرقيون مع الشعوب الأخرى التي وصفت بأنها متخلفة منحطة غير متحضرة وقاصرة عقليا يعاينون ضمن إطار تألف من الحتمية البيولوجية والتأنيب الأخلاقي السياسي». - إ. سعيد، **الاستشراق**، ص218

استهلال:

إن الاهتمام بـ "أرنست رينان" وسجاله مع "الأفغاني" يقتضي منا الإلمام بوضعية حركة الاستشراق في القرن التاسع عشر، فقد تبين أننا لا نعرف الكثير عما نظن أننا نعرفه تمام المعرفة، كما أنه بات واضحا أن الاشتغال على المفاهيم والمناهج من شأنه أن يمهد الثنايا لمقاربات نقدية مقصودها الانفلات من متاهات السجالات الإيديولوجية

وحتى يتسنى لنا الظفر بالأفق الذي يصبح عنده الإشكال الذي نقصد إيضاحه منظورا، نحن مطالبون بالانتباه إلى أن القرن التاسع عشر يعد

"قرن الاستشراق بمعناه التخصصي بحق"[1] إذ اتخذ في هذه المرحلة شكلا منظما صارما وتوّسل طرقا ومناهج جديدة مستوحاة من علوم إنسانية مختلفة أهمها تاريخ الأديان والانثربولوجيا، ليكون أقرب إلى العلم والمعرفة الموضوعية، وإنه ضمن هذا الأفق يمكن أن نشير إلى أن الحركة الأستشراقية قد نشطت في هذه الفترة على نحو لافت[2] وكان للفرنسيين دور كبير في صنع صورة الشرق التي راجت بين جمهور غربي عريض. إلا أنه من الحري بنا أن نوضح أن تزامن هذا النشاط مع اتساع ظاهرة الاستعمار ووسائل الاستحواذ على الثروة واستراتيجيات الاحتلال وانجلاء مطامعها في الشرق واختراقها إياه ماديا وفكريا اختراقا رج أسسه وهز ثوابته من جهة، واتصال المؤسسات الاستشراقية وارتباط كثير من المستشرقين بالأجهزة والمؤسسات الاستعمارية[3].

"مستخدمين" و"عسكريين" و"مستشارين"، من جهة ثانية حفز النخبة الفكرية والسياسية العربية على اتخاذ مواقف تتصدى لهذا المد الفكري-الاستعماري، وقد تفاوتت حدّة المواقف وتوزعت بتوزع انتماءاتهم الفكرية ولكنها لم تخرج في الغالب عن هذه المواقف الأربعة[4]:

---

(1) سالم حميش الاستشراق في أفق انسداده. منشورات المجلس القومي للثقافة العربية طبعة أولى 1991، ص77.

(2) تعددت كراسي اللغات الشرقية في الجامعات الأوروبية وتنوعت المنشورات والمجلات المختصة (= صادرة عن جمعيات استشراقية) وتتالت المؤتمرات التي بلغت ما بين 1873 و1914: 26 مؤتمرا وكان للفرنسيين دور بارز في إثراء المدونة الأستشراقية وفي إرساء طابعها المؤسساتي والتخصصي فهم أول من بادر بتأسيس كرسي للغات بباريس سنة 1539 وبباريس أيضا عقد أول مؤتمر سنة 1873 وكانت حكومة "الوفاق الوطني" قد أقامت سنة 1795 مدرسة اللغات الشرقية الحية (انظر، عفاف صبرة، مشكلات الحضارة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر والتوزيع 1985 ص33).

(3) M. Foucault, la volante de savoir, Paris 1979 p 124.

فـ " ليست علائق السلطة في موقع براني بالنسبة إلى باقي أنواع العلائق، ولا تحتل موقع بنية عليا، بل توجد حيثما كان وتلعب دور منتج مباشر".

(4) محمد ألصحبي العلاني، الاستشراق الفرنسي والأدب العربي القديم، ألفا للنشر، تونس، طبعة أولى 1998 صص 19/ 24

1 - موقف رافض لكل ما يصدر عن المستشرقين معتبرا ما يصدر عنهم شر أنواع الغزو.

2 - موقف منبهر يقبل كل ما يصدر عن المستشرقين دون نقد أو تحليل.

3 - موقف انتقائي يفصل بين أنماط المستشرقين.

4 - موقف تحليلي تأصيلي يتعامل مع الاستشراق على أنه إنشاء فـ "ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبدا أن نفهم الفرع المنظم تنظيما عاليا الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبّر الشرق، بل حتى أن تنتجه سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعقائديا وعلميا وتخيليا "[5].

مما قدمّنا يصبح من الموقن به أنه يمكن في هذا الإطار وضمن هذه المرجعية العثور على أمارات دالة على عناية بالنصوص الاستشراقية فائقة، إلا أنه علينا أن نستفهم للتو عن متى وكيف يمكن أن ترى وقائع الراهن خارج الآليات التأويلية القديمة التي باتت في كل مرة من دون جدوى؟

و ضمن هذا الفضاء الإشكالي سنحاول أن نفهم السجال الذي دار بين "رينان" و "الأفغاني" ذاك السجال الذي اتسعت مساحته النصية وكان محل اختلاف ونقد وتعليق. وأنا لنعلم أن قراءة أي خطاب تكون أوسع وأوضح وأدق بقدر ما يفصل من مسافة زمنية بين "الخطاب المقروء" و "الخطاب القارئ" ، وإمحاء تلك الفواصل إنما من شأنه أن يجعل قراءة الخطاب ضربا من ضروب الخوض في قضاياه بنفس مفاهيمه وعين آلياته وهو ما ينتصب حائلا يحول دون تجلي الحس النقدي الضروري للقراءة التي مطلوبها الموضوعية.

فما هي مرتكزات ومستندات أراء "رينان" "التي استنفرت "الأفغاني" من أجل استعادة عالمه الذهني المهدد بالانهيار؟ وإلى أي

---

(5) إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت الطبعة العربية الثالثة 1991 ص39.

مدى استطاع "الأفغاني" أن يتابع وأن يفكك بنى وآليات الخطاب الاستشراقي والوقوف على خلفياته ورهاناته؟

1 - في الخطاب الاستشراقي: بين التصور الوضعاني والطموح العلموي:

لقد بات واجبا علينا إذن أن نشدّ العزم إلى "النصوص": "نص الأفغاني"[6] و"نص رينان"[7] الذي انكّب "الأفغاني" على تفحصه، ولكن حقيق بنا أن نشير إلى أن "رينان" إنما يمثل جيلا من المستشرقين سعى إلى صياغة أفكاره بلغة حديثة حتى تتسم أحكامه بـ "العلمية" وتكتسب في تاريخ الاستشراق بعدا تصحيحيا فاختار "فقه اللغة" مدخلا، سيما وقد بدا في أوج الحماس الوضعاني في القرن التاسع عشر منهجا مخبريا، عبره يستطيع أن يقوّض الفكر الغيبي.

ويذهب "إدوارد سعيد" إلى أن "رينان" اعتمد أسلوبا استقاه من الدراسات المعاصرة في النحو المقارن والتشريح المقارن والتطورية العرقية وقد أضفى ذلك على استشراقة امتيازا"[8]

---

(6) لم يكن "الأفغاني" أول من تصدى لأراء "رينان" ولا كان أخر من تصدى لها ولكن "رده" كان الأكثر إثارة للجدل والأكثر حظوة عند "رينان".
ولئن كان الغموض لا يزال يحيط بنسبة فإنه من الواضح والثابت ان الرجل قد عاش حياة مضطربة ما بين ولادته سنة 1839 بـ" أفغانستان" ووفاته في ظروف مريبة بـ "الأستانة" سنة 1897 فكان" سجنه ونفيه وتشريده عملية لا تنتهي " (= انظر: محمد عمارة الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر-دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ص10) من مؤلفاته: " في الرد على الدهريين " ورسالته في الرد على محاضرة "رينان" وافتتاحياته في "العروة الوثقى".

(7) نشر "رينان" (1823 / 1892) العديد من الكتب حول تاريخ الأديان والأجناس واللغات تلك التي تتعلق بالشعوب السامية وبأصول المسيحية: "حياة يسوع " و"مستقبل العلم " الذي كان بمثابة "مانيفاستو" فكري فيه دفاع عن العلم والعقل وتصنيف للأعراق والأقوام حسب اقترابها من الصورة النموذجية "للعقلانية الإغريقية "، وكتابه "ابن رشد والرشدية"، "تاريخ اللغات السامية"، كشف جميعها عن التمييزات الثقافية بمقياس تفوق الآريين على الساميين وموقف ثابت من الجنس العربي باعتباره مفتقدا للروح السياسي عاجزا عن التنظيم ميالا إلى الفوضى وأنه لا يمكن له أن يتجاوز الحد الذي بلغه.

(8) إدوارد سعيد الاستشراق -المعرفة، السلطة،الإنشاء (=سبق ذكره) ص73.

وعلى الحقيقة لا يهمنا هذا الأمر إلا من جهة ما هو السياق الذي ظهرت في غضونه تأكيدات "رينان" اعتداده بالمنهج العلمي والعقلانية، عنوانا للفكر الحديث، مشيرا إلى "أنه روح كل مجتمع لأن العلم هو العقل"[9].

وكان على وعي بالعلاقة الوطيدة والصلة الدقيقة بين "فقه اللغة" والثقافة الحديثة، إذ يعتبر فقهاء اللغة المؤسسين الحقيقيين للعقل الإنساني، وقد تيسر عبر هذا المنهج "الفلولوجي" اختزال موضوع بحثه في جذور لغوية أو عرقية واستنتاج خصائص وصياغة تمثلات حرص على تثبيتها وإن بدت مناقضة للعلم نفسه، فاللغات عضوية حية ولا عضوية، واللغة السامية بالذات "ظاهرة أعيق تطورها وتوقف بالمقارنة مع اللغات والثقافات الناضجة للمجموعة الهندو-أوروبية[10]".

وتبعا لذلك فالساميون أصحاب هذه اللغة ليسوا مخلوقات حية ولا يملكون عقولا متطورة.

لا يخفين على الأذهان أن أراء "رينان" بشأن "الإسلام" و"العرب" مبثوثة في جل ما كتب وإن ما طرحه في محاضرة: "الإسلام والعلم"[11] ليس بعيدا عما ورد في كتابه "تاريخ اللغات السامية" من تسذيج للجنس "السامي" وإنكار المقدرة على التفكير أو الاستعداد له أصلا. ونرى مفيدا في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن "رينان" إنما كان حريصا على تأكيد

(9) أرنست رينان الأعمال الكاملة ص960 Œuvre complètes, Ed Définitive établie par Henriette Psichari Calman Levy 1868.

(10) إدوارد سعيد، الاستشراق (=سبق ذكره)، ص164

(11) لو نحن تأملنا مادة السجال المباشرة لألفيناها محدودة في نصوص ثلاثة: أولها المحاضرة التي ألقاها "رينان " - في جامعة السربون في 29 مارس 1883 تحت عنوان " الإسلام والعلم" ونشرت بصحيفة "الديبا"، منطلقا. وثانيها "مقال الأفغاني" الذي نشر بنفس الصحيفة بتاريخ 18 ماي 1883 ردا، وثالثها مقال ثان لـ "رينان" بنفس الصحيفة دائما وبتاريخ 19 ماي 1883 تعقيبا. لكن ظهرت نصوص أخرى تعليقا على السجال أو على احد طرفية وسّعت نطاقه وكشفت أبعاده وحدوده في آن.

أن: علومهم نقلية وشعرهم شخصي ينعدم فيه التخيل، وليس ما يحتاج إليه بيان أنه إنما يذهب إلى أنهم إنما هم إجمالا "الآخر" الضد للجنس الآري فـ "الأخلاق نفسها ينظر إليها الساميون نظرات تخالف نظرتنا إليها، والأنانية تتمثل فيهم بأجلى مظهرها"[12]. وإذا نحن أنعمنا النظر للاحظنا أن ما وجدناه مسندا "للساميين" بوجه عام في الكتاب السابق يوجهه إلى "العرب" و"الإسلام" في "الإسلام والعلم" وتلك قرائن ستفصح عن أشياء لم يمط اللثام عنها بعد.

من أجل ذلك يجدر بنا إذا ما رمنا بمطلوبنا فوزا أن نشير إلى أن "رينان" منذ بداية "المحاضرة" إياها، يعلن هدفه ومطمحه من نصه وهو "الكشف عن أخطاء رائجة في عبارات من نوع "علم عربي" و"فلسفة عربية" و"فن عربي" و"علم إسلامي" ذلك أن مثل هذه العبارات تروّج أفكارا جوفاء تنتج الكثير من الأخطاء والأحكام الخطيرة أحيانا"[13] وليس يمكننا حالتئذ وفي هذا الموضع بالذات إلا أن نتدبّر ما كان قد أشار إليه قبلئذ من طعن وعداء.

في نسبة العلوم أو الفنون إلى "العرب" أو "الإسلام". ولدراء اعتراض المعترض إذا اعترض يستند "رينان" في التأكيد على صحة مسعاه، إلى حجج، أولها التدني والتخلف الذي يهيمن على المجتمعات التي تدين بالإسلام والتي تتميز بانغلاق التفكير ورفض مطلق للعلم

وما لا يمكن أن تخطئه عين المتأمل الحصيف، استناد "رينان" إلى قول احد المفكرين الشرقيين الذي يتفق وما يذهب هو إليه "علم هذه الملة الذي تفخر به إنما هو علوم اللغة والعروض والقوافي والإنشاء، أما الفلسفة فإن اللّه ما علّمهم منها شيئا وما جعلهم أهلا لها"[14] ثم إن

---

(12) أرنست رينان، ص85 (= سبق ذكره)

(13) رينان ص946 (= سبق ذكره)

(14) رينان، ص948 (= سبق ذكره)

الإسلام يلغي ملكة التفكير والتفسير ليحل محلها الاتكال والاستسلام فإلى اللّه توكل الأشياء جميعا -اللّه أعلم- جواب المؤمن وهو جواب يكرّس المنطق الغيبي، ويقلص المنطق العلمي.

ولأنه لا يرى في "العرب" عزما على الفعل، يبين أن ما عرفته الحضارة العربية من ازدهار في "العهد العباسي" ما هو بالفتح المبين، إنما مردّة "الفرس" لا "العرب" وضعف "الإسلام" لا قوته والعلوم التي راجت كانت علوم "اليونانيين" وما كانت الترجمة العربية لها إلا تشويها.

ويصل حرص "رينان" على الطعن في نسبة هذه العلوم إلى "العرب" أو "الإسلام" حدّ التشكيك في إسلام بعض "الخلفاء" فهم مسلمون في الظاهر، بل هم بالكاد مسلمون، وحد التحسر الصريح على عدم اضطلاع "البيزنطيين" بمهمة الترجمة بدلا عن "العرب"، وحدّ الطعن في انتساب من نبغ من العلماء إلى "العرب" أو "الإسلام"، ويعثر "رينان على مصداق لفكرته في "الشيخ - الرئيس" وتلك دلائل يستند إليها في ربط النبوغ بالعرق.

لقد بان مما فات أن "رينان" يضن على "المسلمين" بالقيمة والفضل فيما أنتجوه من معارف، إذ الفضل كله إنما يعود إلى أصولهم التي منها ينحدرون أو أوطانهم التي إليها ينتسبون، ولا نصيب "للعرب" في هذه العلوم إلا الشكل، فهم مجرد لغة صيغت بها تلك المعارف، أما حقيقة وجوهر تلك الفلسفة العظيمة فـ "إغريقية"، "ساسانية".

ويشير "رينان" إلى أنه إنما نحن "تعودنا أن نسميها عربية لأنها كتبت بالعربية لكنها في الحقيقة إغريقية ساسانية"[15]. وأنه في أفق هذا الفهم يؤكد "رينان" على عداء "الإسلام" للعلم واضطهاده للعلماء مبينا أن كلمة " فيلسوف" باتت مرادفة لكلمة "زنديق" عندهم، وإن الطور الأول من تاريخ "الدولة الإسلامية" لما كان الأمر كله بيد "الأمويين العرب"، ما

(15) رينان ص951 (=سبق ذكره)

كان للعلم صدى يذكر وحتى زمن ازدهار العلم فإن "الإسلام" كان عاجزا عن صده.

ومما لا نزاع فيه عنده أن "الإسلام كان متحررا عندما كان ضعيفا وكان عنيفا عندما كان قويا"[16] وتلك أصداء لفكرة مركزية: حول "استبداد الشرق" و"طغيانه"[17] ويمضي في نظرته العرقية المكشوفة بنبرة أشد وطأة وأثقل تأثيرا مؤكدا لعداوة جوهرية في "المسلم" وخاصية أساسية تجعل منه "الغل الأثقل الذي تحتمله الإنسانية"[18].

ولأن "رينان" يتكئ على نسق إسناد ومرجع ويستند إلى جهاز مفهومي نمطي يميل ميلا غير يسير إلى الرؤية الاستشراقية، يبقى أسير مفاهيم المجال المعرفي التقليدي، على رغم كل الادعاءات اللفظوية، تلك التي غايتها التوحيد والاختزال، ولأن المركز يتحدث عن الهامش، حديث الوحدة عن التعدد، حديث الغياب عن الحضور، يبرز الطابع ألاستبعادي، القمعي . في ضل هذا التمثل يضرب"الطهطاوي" وتعليقه على "العلوم الغربية" وقوانينها – وفي نفسه ريبة عريضة –، مثلا ودليلا على عداء المسلم الطبيعي للعلم، ونفوره منه.

ولأن مأرب "رينان" الانتصار "للعلم" روحا للمجتمع، تنتهي المحاضرة علامة على حضور العقل وأساسا لكل تقدم، وإن ما هو لافت حقا -،ما كنا قد أشرنا إليه طي هذا المدخل – اللغة الموسومة عنده بميسم الدعوة، وانشداد وعيه انشداد تلازم إلى وعي "الداعية".

لعل من الأفيد الآن أن نذّكر -كما سبق وأن أومأنا – أن "رينان" جاء إلى الاستشراق من "فقه اللغة" متوسلا منهجه وكان على ثقة بنجاعته.

---

(16) رينان، ص956 (= سبق ذكره)

(17) انظر هيغل "محاضرات في فلسفة التاريخ " الجزء الأول، العقل في التاريخ ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت 1981 صص 82 83

(18) رينان، ص956 (=سبق ذكره)

والناظر في "المحاضرة" يقف على تصرف "رينان" في آليات ذلك المنهج، تصرفا يمنح خطابة قوة وسلطة كفيلة بصنع "الشرق" وإعادة إنتاجه، فنلاحظ ميل "رينان" إلى إطلاق أحكام صارمة تثبت الثقافة في جواهر انطولوجية جامدة، وخروجه بأحكامه من حيز الوصف إلي حيز التقييم والمفاضلة لصالح "الغرب". فهو كجل معاصريه الوضعانيين مشدود أيما انشداد إلى ايدبولوجبا عصره"[19].

تلك الايديولوجيا العنصرية الاستعمارية التي تنزع إلى تهميش الشعوب ثقافيا وروحيا، فتبدو هشة وقاصرة وتنضوي إراديا أو لا إراديا في الثقافة المركزية. وهكذا تتضح ملامح خدعة فللولوجية وخدعة علماوية.

ذلك أن "رينان" يتعامل مع مادة بحثه تعاملا انتقائيا تجزيئيا ويقيم أحكامه على افتراضات اعتباطية "فالحديث عن اختصاص قسم من شعوب العالم بالنزعة العقلية أو النزعة الإنسانية دون القسم الأخر هو بذاته افتراض لا تاريخي"[20].

ولم يستطيع "رينان" التحرر من مسلماته التصنيفية العرقية، ومحاولاته إلغاء تعدد الثقافات وتنوعها[21]، مما صبغ آراءه بكثير من المغالطات وظلت منهجيته المقارنة، وهي تعتمد القياس في غياب الشروط الموضوعية والحضارية: سطحية.

وكانت تعبيرا عن ذهنية متعصبة للوضعانية والعلماوية من ناحية، مؤسسة للمركزية الأوروبية من ناحية ثانية، مجسدة لعداء معلن على "الإسلام" و"الشرق" عموما من ناحية ثالثة. فـ" ليس من الإغراق في شئ

---

(19) سالم حميش، الاستشراق في أفق انسداده،ص 48 (=سبق ذكره)

(20) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، مجلد 1، دار الفارابي، بيروت، ط 2، 2002، ص1450.

(21) C, levi - Strauss, Race et Histoire, le racisme devant la science, Paris UNESCO, 1960, p 248.

أن يقال إن مختبر "رينان" اللغوي هو الموضع الفعلي للمركزية الأوروبية"[22].

لقد استقام لدينا أن "رينان" تناول في هذه المحاضرة، جوانب جوهرية وعميقة في شخصية المسلم وثقافته ودينه، هي بمثابة الثوابت في رؤيتة لنفسه ولعقيدته. ولذلك كان لهذه المحاضرة رغم صبغتها "العلمية" بعدا استفزازيا[23].

ولأن غرضنا أن نتعقب أطوار "المناظرة" بين "رينان" و"الأفغاني" نأتي الآن إلى تحليل ما كان من ردود مقصودها، "الذب عن الدين والوطن": وليكن منا على بال في هذا الموضع بالذات، أن تلك "الردود" استطاعت أن تخترع مقاما للتسآل: عن من هم الذين ليسوا نحن؟ بيد أن ما يعنينا هنا هو: هل استفادت "الردود" من المفاهيم والمساءلات وتمكنت من انجاز تحولات في بنى الخطاب ومن جعلها مدخلا وهاديا لمشاريع قراءات نقدية؟ أم أن التصور الأخلاقي للنفس التي تخصنا ينتصب عائقا رئيس أمام التمثل التاريخي؟

2 - الأفغاني بين عقدة الاصالة واختراق الاستشراق:

نوّد أن نبين في البدء أن "الرد" لم يكن ردا فوريا، كما انه لم يكن ردا عدوانيا يكيل الاتهامات لـ "رينان" وإنما كان ردا هادئا شديد "الترفق" إلى درجة ساير فيها "رينان" في الكثير من الملاحظات التي أبداها عن اضطهاد الإسلام للعلماء، والتمس لـ"رينان" العذر فيما أطلق من أحكام وكان دفاعه عن الإسلام "دفاعا مقتضبا ومتوشحا بالعقلانية

---

(22) إدواد سعيد الاستشراق المعرفة- السلطة الإنشاء (= سبق ذكره)، ص164

(23) استنفر العديد من المفكرين والشباب المتواجدين بفرنسا وكان رئيس البعثة المصرية آنذاك بباريس سباقا في الرد على " رينان " وفي تفنيد مطاعنه في الإسلام والعرب وقد لقي رده استحسانا كبيرا من المسلمين المصريين فكلفوا احدهم بترجمة ذالك الرد ونشره كما تشير بعض المراجع إلى صدور ردود أخرى منها رد ينسب معمما إلى احد الجزائريين.

الهادئة"[24] ولكنه على كل حال لم يخل من العمق ولا من الطرافة.

فقد بدا "الافغاني" ملما بمضامين "المحاضرة" إياها، لذلك ركز نظره على النقطتين الأساسيتين: اتهام الإسلام بعدائه للعلم واضطهاد للعلماء وطعنه في قدرة "العرب" على التفكير العلمي والفلسفي واستعدادهم له ونزعه العروبة عن الكثير من المفكرين والفلاسفة أمثال "ابن رشد" و"ابن سينا" و"الفارابي".

وإذا كان "الأفغاني" قد رام التوقف عند الطابع العام لطروحات "رينان" فإنما كان ذلك للإمساك بالخيط الناظم لأفكاره، وبالتالي نحى منحى التمييز بدءا بين "الإسلام المحض" أو "الإسلام الحق" و"الإسلام ممارسة": تشارك فيه عناصر كثيرة، منها طباع الشعوب التي اعتنقته ولكنها لم تتخلص نهائيا من أخلاقها وطباعها.

ومن هنا كان التساؤل عن أصل الشر/الانغلاق والتخلف ومعاداة العلم: "أصادر هذا الشر عن الديانة الإسلامية" أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية"[25]. ولا يكتفي بتبرئته "الإسلام المحض" مما أوكل إليه من تهم بل يهتم بـ "الإسلام ممارسة" عبر مقارنة بين ما حدث للعلماء في ضل "الإسلام" وما لا يزال يحدث للعلماء في ظل الكنيسة، ليثبت أن الأمر لا يتعلق بالإسلام دون غيره من الديانات. ثم أن إنعام النظر في هذا الشأن يجعله يلاحظ أن:

"رؤساء الكنيسة الكاثوليكية المبجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد وهم عاكفون على محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال"[26]. وحتى يكون المعنى مستبينا يشرع في دحض الاتهام الثاني الذي يطعن في قدرة

---

(24) محمد عثمان الخشت، الإسلام والعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص121

(25) الأفغاني، جمال الدين، الأعمال الكاملة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر (=بقلم محمد عمارة وتقديمه)، ص208

(26) المصدر نفسه

"العرب" على التفكير واستعدادهم لتقبل العلم، فيبين أنه ليس من المبالغة في شيء الإشارة إلى سرعة تكيف "العرب" مع "العلوم اليونانية"، وإحيائهم للعلوم المندثرة وإثرائهم للعلوم المترجمة توضيحا وتنسيقا، وإنه هنا بالذات إنما ينكشف ملمح من فرضية مفادها أن علاقة "العرب" بالعلم طبيعية "أوليس هذا دلالة بل برهانا على حبهم الطبيعي للعلوم"[27]

ولأنه يعتقد أن ذلك شيء قد لا تكون السبيل إلى معرفته يسيرة يوضح أنه لم يشر من المسألة إلا إلى أظهر أنحائها فـ "الغرب" على قربه من تلك المناهل المعرفية "اليونانية" ما اقبل عليها إلا عندما اتخذت صبغتها "العربية" مما يثبت ما سبق وأن أومأ إليه، وبهكذا يبلغ "الأفغاني" إلى هذا الزعم الرائع والذي مفاده أن "العرب" لم يكتفوا بالنقل - فهم على ظمأ بهم إليه - بل أضافوا فبلغوا بتلك العلوم "مرتبة من كمال تدل على سلامة الذوق وتنطوي على التثبت والدقة النادرين"[28] فـ "الأندلسي" ظل عربيا وإن تغير موطنه و"الحرّاني" عربي الأصل واللغة تاريخيا وإن حافظ على ديانة مغايرة: "الصابئة".

ولا يذر "الأفغاني" موضعا دقيقا في "المحاضرة" إلا ويقارع عنده، غير أن أقطع ما يذهب فيه هو أن الانتماء إلى "اللغة" و"الثقافة" أقوى نسبا من الانتماء العرقي. ويلجأ إلى قياس مفحم، مضمونه أنه "لو فعلنا ذلك لقلنا "نابليون" لا ينتمي إلى "فرنسا" ولما صح لـ "ألمانيا" ولـ"أنقلترا" أن تدعى كلتاهما الحق في العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى"[29]

في الحقيقة لم يكن وقع هذه "المقالة" اخف من وقع "المحاضرة"

---

(27) المصدر نفسه

(28) المصدر نفسه

(29) المصدر نفسه، ص209

فهي بطبيعتها الهادئة لم ترض تطلعات المسلمين فقد " كان رده هادئا في بعض نقطه "[30].

وبطريقة ذات دلالات عالية "يعقب"، "رينان"، مشيدا بـ"ذكاء"، "الأفغاني" وعمق نظره وتحرره والذي يعود يقينا إلى "أصوله المنحدرة من أعلى "إيران" المجاور للهند حيث لا يزال العرق الآري نشيطا "[31]. وهكذا فهو يجعل من "الأفغاني" عينه حجة ودليلا يثبت به ما يزعمه ويدعيه في "المحاضرة". أما عن القضايا التي جادل فيها "الأفغاني" فإنه ينطلق في تناولها من إقرار علميتها بمعنى أنها لم تكن أحكاما انطباعية وإنما هي نتائج قاد إليها النقد التاريخي.

فإذا كانت "المحاضرة" تؤكد على الطعن في "عروبة" العلماء وانتسابهم إلى "الإسلام" فإن "التعقيب"، يضيف بأنه ليس كل ما كتب باللاتينية، لاتينياً، ولا كل ما أنجز في البلدان المسيحية ثمرة للمسيحية وهو ما أشار إليه "الأفغاني" "لم يحض "غاليللي" بمعاملة أحسن من الكاثوليكية، من المعاملة التي حضي بها "ابن رشد" من الإسلام "[32].

ويستنتج "رينان" أن الأمر إذن لم يعد مقصوراً على الإسلام: -عداء الدين - بل إنما هو صفة مشتركة بين الأديان كافة - وهو عين ما ألمع إليه "الأفغاني "[33]-. وبالتالي فإن المطلوب من العقل الإنساني مسلماً أو

(30) أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية 1949، ص89.

(31) رينان، الأعمال الكاملة، ص961.

(32) المصدر نفسه، ص962.

(33) إلا أن "تصريحات"، "رينان" ستتميز في بعض المواضيع من "الرد" بالليونة، منكرا فعل "العرب" في الحضارة إلا أنه لا يعتقد أن "المسلمين" بلا استثناء "جهلة"، ولكنه لا يتراجع عن أن "الإسلام"، قد وضع عراقيل أمام العلم وأن ذلك هو سبب "التخلف" السائد. وقد وجد بعض "المفكرين" في تخفيف اللهجة وتعميم الأحكام تأثيراً إيجابياً لرد "الأفغاني" (= را، أحمد أمين، زعماء الإصلاح - سبق ذكره -، ص93)
ولكن البعض الأخر رأى في هذا "الرد" ما يؤكد تراجع "الأفغاني" عن مبادئه وغيرته على "العرب" و"الإسلام" وتغليباً للأهداف والمصالح السياسية على الغيرة عن الدين، "لقد كان "الأفغاني " سياسياً في المقام الأول، ومفكراً متحرراً من العقيدة الدينية، ولم =

مسيحياً "أن يتحرر من كل عقيدة قائمة على الخوارق لتشييد العلم الوضعي".

لقد تميز رد "الأفغاني" حقا عن ردود مزامنة له أو لاحقه ولم يسقط في رصف الاتهامات، وقد تحرى في نصه منهج علميا وبرهانيا قائما على الموضوعية والعقلانية والواقعية أيضا.

فهو لا ينكر كل ما ورد في نص "رينان" سيما والشواهد التاريخية تؤكده، كأخذ "العرب" عن "الفرس" و"اليونان" ولكنه أيضا لم يقر الأحكام المطلقة التي قامت على مغالطات كبرى والتي لا ترى من ماضي الإسلام والمسلمين إلا ما يجعله العدو اللدود للعلم والعلماء. ومن هنا كان "نصه" منسجما مع مطمح فكري سعى له "الأفغاني" في جل كتاباته وهو "هدم الآراء الخاطئة عن الإسلام التي تبناها المسلمون ودحض الانتقادات التي يوجهها إليه الأوروبيون"(34).

فتاريخ الإسلام لم يكن دائما انتصارا "لـ النقل" على حساب "العقل"، والإسلام في جوهرة لا يتعارض مع مبادئ العقل والعلم، وبذلك فهو لم يكن عدوا للعلم والتقدم بل حافزا عليها. إن "الأفغاني" يقرأ الإسلام ويقدمه إسلاما جديدا يحمل في طياته "رسالة عالمية"، وكان حريصا على إثبات ألا تعارض بين جوهر الإسلام وجوهر العقلانية الحديثة ذاتها.

لذلك كان طريفا في الرد على مطاعن "رينان"، دقيقا في كشف زيفها، ولكن ما يبدو واضحا هو أن حافز "الأفغاني" إنما كان الدفاع عن الأصالة، أصالة العلوم العربية الإسلامية وإسهام "العرب المسلمين" في

= يكن الإسلام عنده إلا وسيلة للنضال ضد المستعمرين " (= را، عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، 1993، ص320)

(34) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تعريب كريم عزقول، بيروت، دار النهار، لندن 1962، ص150

صنع الحضارة الإنسانية، إسهاما يتجاوز الترجمة أو النقل. أما الوعي بخصوصية الخطاب الاستشراقي وطبيعته: سلطة وإنشاء، ومكوناته والخلفية التي يستند إليها، فإنها أشياء كانت بعيدة إلى حدّ كبير عن تفكيره. " كان "الأفغاني" كعدد كبير من المفكرين على غير وعي بالشروط الموضوعية والتاريخية والمنهجية التي كانت توجه من الداخل نظرة الأروبويين.

إلى تاريخ الفلسفة خلال القرن الماضي - التاسع عشر - وبداية القرن- العشرين - وهي ذات الحقبة التي نشطت فيها الحركة الاستشراقية"[35]. لا نجد في رده تحليلا للخلفية العنصرية التي يؤسس عليها "رينان" خطابة والتي تكرس تفوق العرق "الآرى" على العرق "السامي".

هذه الخلفية التي كانت الإطار الموجه لجل المستشرقين، فهم يتحركون في إطار المركزية الأوروبية[36] والفكر الأوروبي "الذي نبغ أول أمره في بلاد اليونان وظل يشق طريقة غربا إلى أوروبا الحديثة"[37] فقد كان حسب "رينان" "الإغريق المصدر الوحيد للمعرفة والفكر المستقيم"[38].

---

(35) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، المركز االثقافي العربي، طبعة أولى، 1991، ص83.

(36) يتحدث "انجلز" عن عقلية "الشرقيين" من منطلق استعلائي، واصفا إياهم بـ "الغيرة والتآمر والجهل والفساد والجشع، والنزعة القدرية والأحكام المسبقة التي تثير الغضب والتعصب القومي لدى الصينيين، والجبن والفضاضة والعقلية الانتقامية لدى الجزائريين... فلا غرو أن يبرر "ماركس" جرائم انجلترا أثناء سيطرتها على الهند، فهو ما من شأنه أن يسرع بتغيير الوضع الاجتماعي: انهيار القديم وسقوط الهياكل الاجتماعية البالية " نشر ماركس مقالتين يومي 25 يونيو و9 غشت 1853 بجريدة: New York Tribune خصصها للسيطرة البريطانية على الهند: انظر أيضاً:

Marx, Principes de la critique de l'économie politique 1857- 1858, ch du Capital, Ed Anthropos1960

(= أورده، : سالم يفوت، حفريات الاستشراق، ص55)

(37) المرجع نفسه، ص78.

(38) رينان، الأعمال الكاملة، ص95

ولكن ومن ناحية ثانية فإن أفكار "الأفغاني" - الواردة في الرد - تكشف عن زيف هذه المركزية وتقوضها من الأساس "فـ "الأفغاني" يخشى الاختراق الاستشراقي بمقدار ما يخشى الاحتلال السياسي"[39] ولكنا نصل إلى التأكيد على إن "الأفغاني" -سياسيا- كان على وعي تام بخطر التدخل الأوروبي وبضرورة التصدي للمطالع الغربية وذالك بالتحرر من النظرة التمجيدية للماضي والاستجابة إلى مقتضيات الحاضر .: فقد أن الأوان "للمسلم" أن يحاول فهم الآلهة الأخرى التي تؤمن بها شعوب أخرى وذوات بشرية مختلفة.

لقد كان على اطلاع على ما يروجه "الغرب"[40] من تشويه للإسلام والحضارة الإسلامية، وعلى وعي بالصلة الدقيقة بين مثل هذا التشويه وقتل الإرادة والاعتزاز بالذات لذلك كان يدعو إلى قراءة الإسلام والتراث عموما قراءة جديدة وفهمها "فهما يساعد المجتمعات الشرقية المهدد بخطر تفاقم السيطرة الاستعمارية على مواجهة هذا الخطر"[41] .

خاتمة :

لقد كان مرادنا تبيان أن الاستشراق نمط مختلف من المعرفة التاريخية وخطاب متميز له نسيجه الخاص، وباستواء الرؤية على هذا النحو توضح أنه خطاب "لا يعكس حقائق أو وقائع بل يصور تمثلات أو ألوانا من التمثيل حيث تتخفى القوة والمؤسسة والمصلحة"[42] ذلك أنه علينا أن

---

(39) عثمان الخشت، الإسلام والعلم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998، ص20.

(40) يظهر "الغرب" في الاستشراق كمنطلق للفضائل اليونانية: الفلسفة، الديمقراطية، الفردية... ويظل نسق الإسناد والمرجع هو الرأسمالية الغربية والمراحل التي قطعها المجتمع الأوروبي. را: M. Rodinson,, Islam et capitalisme, Paris, Seuil 1966.

(41) حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (= سبق ذكره)، ص92

(42) سالم يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي المركز الثقافي العربي، ط 1، 1989، ص8

نحترس فـ "المستشرق" منتج مخصوص له تصور واضح لدوره باحثا محترفا في المجال الذي اختاره وهو ما من شأنه أن يزيح النقاب عن أنه أيضا في ارتباط بالثقافة التي ينتمي إليها، وليس يتم ذلك بغير الوعي بطابعه الإشكالي.

و مهما كان الطموح الذي نفصح عنه فلسنا نستطيع اتخاذ موقف معاد ورافض للإستشراق على اعتبار المدونة الاستشراقية الضخمة كمّا هائلا من التقييمات السلبية تصور صورة "الشرق" وتقزّمها في مرآة نفسه قبل غيره، إنما غرضنا يكون بالضرورة تفكيك المركزية التي يقوم عليها الاستشراق والتي تؤسس لعنصرية وأحادية ثقافية[43].

و لن يتم انفضاح المحورية الغربية وإبانة تصدع كثير من مرتكزاتها وتفكيكها بالانكفاء على الذات وقد انطوت في ركن ركين تحاصرها الاتهامات، وتلهث بحثا عن أدلة تثبت براءتها وآيات تبطل مطاعن ومزاعم مستشرق مفعم بالتلذذية والنزوع ألعجائبي. كما لا يتم ذلك بالعداء المعلن أو المضمر ولا بالردود السجالية المتسرعة ولا بإنكار كل ما يصدر عن المستشرق ولا باللجوء إلى "ابتكار الاستغراب جهازا نهضويا من اجل كسر هذه العلاقة وتنظيم عملية تحرير الشرق من ربقة الغرب"[44].

فمثل هذا المنهج يولد استشراقا معكوسا ويخلق تمركزا جديدا لا يحرر الثقافة بقدر ما يجعلها أسيرة ذلك الوهم الاستشراقي: الدونية

(43) كتابات "ماركس" و"انجلز" حول مجتمعات الشرق تمثل إحراجا إيديولوجيا، بوصفها تقدم تبريرا للاستعمار: ثمة نزعة "تطورية" مراحلية، أو "تاريخانية" تسند المنظور الماركسي للشرق وتحليله لتشكيلاته الاجتماعية تحت ثقل تصور غائي يعالج التاريخ كسلسلة من المراحل الضرورية، فما يمر به الشرق مرحلة سابقة على التاريخ الحقيقي، نظرا لركود حضارته مقارنة مع الحضارة الغربية. را: سالم يفوت، حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي (= سبق ذكره)، ص51/ 52

(44) هشام غصيب، الثقافة الاستغرابية ودورها في بناء الفكر النهضوي العربي، مجلة الوحدة، سنة 09 العدد 100 / 1993، ص192

والعجز "وهذا مأزق يجب تلافي السقوط فيه"[45] وإنما يتم ذلك - تفكيك المركزية وإبطال هيمنتها - بالتعامل الموضوعي الواعي بأهمية الاستشراق من حيث هو رؤية الأخر للذات، عدا ما قدمه الاستشراق للثقافة العربية - مما لايمكن أن نحصي - من نشر وتحقيق العديد من المخطوطات "فمعظم كتب التراث الإسلامي حققها مستشرقون أجانب"[46].

ثم إن الخروج من نير تلك الهيمنة يقتضي الوعي أولا بأن اهتمام "الغرب" بالشرق لم يكن في أية حال من الأحوال من أجل "الشرق" بل كان دوما من أجله هو (=الغرب) ويتم ثانيا بتحليل الفكر الأوربي عموما والفكر الاستشراقي بخاصة تحليلا نقديا من الداخل فـ "مراجعة الاستشراق الأوروبي لا تقوم بنقد الاستشراق فحسب بل بنقد الفكر الأوربي ذاته"[47] فقد نسي الأروبيون ما يدينون به للفلسفة واللاهوت العربيين، إنه نسيان ينبع من تمركز حول الذات[48] فمثل هذا التحليل يوقفنا على الرؤية التي تحدوهم والمنهجية التي يسلكونها ورصد الآليات والأساليب التي يتوسلون بها، فتحدث خلخلة جذرية ونقد يقظ يهز نظام المفاهيم والمعرفة السائد، بل قل البناء النظري، الذي يتأسس عليه هذا الاستشراق، هذا الاقلاق هو الذي يزحزح علاقتنا بالاستشراق[49] و"خلخلة تلك الإشكالية بإحداث رجة نقدية في مفاهيمها الأساسية تعني نهاية المعرفة المؤسسة عليها"[50] والتملك النقدي للفكر الغربي، من موقع التجاوز التحرري.

---

(45) هشام علي بن علي، وعي الذات ووعي الآخر، مجلة الوحدة 09 عدد 100 / 1993، ص175

(46) عفاف صبرة، مشكلات الحضارة (= سبق ذكره)، ص30

(47) هشام علي بن علي، الثقافة الاستغرابية (=سبق ذكره)، ص79.

(48) Abdelkabir Katibi, J. Berque ou la saveur Orientale, les temps modernes, juin 1976

(49) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، منشورات الجمل، بغداد، بيروت 2009، ص27

(50) سالم يفوت، حفريات الاستشراق (=سبق ذكره)، ص27.

الفصل الرابع

فكر الهجنة والوعي بالآخر
أو السرديّات العنصريّة والمثقّف المقاوم

«... إنه لذو أهمية خاصة بالنسبة لي بوصفي عربيا وغربيا أن ينجلي أن فكرة التعددية الثقافية أو الهجنة -التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم -لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة والعداوة، بل تؤدي إلى المشاركة وتجاوز الحدود إلى التواريخ المشتركة المتقاطعة». - إ. سعيد.

«... استهدفت تحدي أولئك الذين يتوهمون أن الأوروبيين هم وحدهم الذين صنعوا التاريخ...». - إريك وولف

إنا لنعلم أن القبول بفكرة الحقائق المتعددة أو الوجوه المتباينة المختلفة للحقيقة الواحدة، مثل خطوة جريئة بلورت الإطار النظري الحاضن "للآخر"، فمن البين أن القبول بالآخر، بما هو عليه، ومهما بدا ممعنا في الاختلاف والتغاير عن الأنا، نشأ وسرى على أرضية فلسفية تجل تعدد الحقائق، أو لنقل تعدد وجوه الحقيقة الواحدة بتعدد الزوايا المنظورية المعتمدة لرؤيتها. ونحن إذا أجدنا النظر في ما يعنيه "أفلاطون" في محاورة "السفسطائي" بالبحث في "الآخر" من حيث هو اهتمام فلسفي، نجد أن مقصده إنما هو التوضيح أن "الآخر" هو دائما نسبي لآخر ما[1].

(1) Platon, Sophiste, traduction et note par E.Chambry, Ed Granier Flammarion; Paris 1969.

فـ"الآخر" إنما هو جنس من الأجناس، وما هو ذاته هو آخر بالنسبة إلى غيره، ثم ماذا لوقلنا "إن اللاوجود هو آخر بالنسبة للوجود"، ألا يترتب عن ذلك أن اللاوجود نفسه يوجد؟ وإنه داخل هذا الأفق بالتحديد ستنشأ دعوة قوية حاولت إثبات حق "الآخر" في التمايز والاختلاف والاحتفاظ بكل ما جعله آخر.. هذا الشكل الجديد من التفكير الذي يقطع مع منطق التطابق الكلاسيكي وينقذ الفلسفة من تجربة الانغلاق الذي انتهت إليه مع "هيغل" يحاول إنجاز حوار مع الفلسفة الكلاسيكية، فما يؤاخذ عليها إنما هو إقصاء "الآخر" والاستحواذ عليه انطولوجيا وسياسيا، وينقل "دلوز" هذه الصورة إلى السياسي والتاريخ "كان تاريخ الفلسفة دائما في خدمة السلطة، في الفلسفة وحتى في الفكر"[2] فلا يخفى أنه إذا عرض على الفلسفة أن تفكر في "المحسوس" فإنها ستؤكد تعدده وتنوعه، إلا أنها تلغي تنوعه وتعدده في وحدة معنى، يفترض أنها ثابتة، وإذا أجبرت على النظر في "الاجتماعي" المتعدد، فستقرر أنه غير منسجم وستعمل على توحيده ونظمه في وحدة الدولة. فكان أن صار منطق الفلسفة منطق تطابق وانحسر الفكر وأدى هذا الحصر إلى طمس الاختلاف وأبان عن تطابق في الوعي أو الذات أو الكوجيتو، وفي هذا الإطار يضغط المهمش على الوحدة السعيدة للدولة.

وقد لزم عن ذلك، أن اعتبر "فكر الاختلاف"، فلسفة التاريخ، فلسفة للدولة والوحدة، وتبريرا للتوتاليتارية، وإقصاء للمنبوذ، وإقرارا للمتجانس. ورغم هذه الكشوف الباهرة، كان "فكر الاختلاف" في أوانه غريبا، فلم يتم الانتباه إلي حق "الآخر"، أن يكون غيرنا ولم يقع الإنصات إلى "الآخر"، والانتهال منه، بل أحيل على الصمت وأقصي في الهامش. وإن كل ذلك لمما يوضح أن الاهتمام بفكرة "الآخر"، إنما يستوجب مراجعة للتاريخ وتأمل ما اكتظ به من إقصاء، وتهميش واستبعاد،

(2) محمّد الشّيخ، المثقف والسلطة دراسة في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، ط1، ،ص73.

ومن هنا نلاحظ ذلك الخطاب الذي طفا على السطح والذي تعلق بالمهمشين والأقليات...

وقصد الإفصاح عن مبتغانا،فإنه أصبح من الواجب علينا أن نوضح كيف أن "ادوارد سعيد" جعل من هذا الإرث، غرضا فلسفيا تام الوجاهة، وقد استبان أنه إنما يؤشر على أهميته، بأن كان اللجوء في مذكّراته إلى استحضار أقدم اعتراف لما كان يربكه في طفولته فهو لأخلق بأن يمنح الصدارة: اسمه المهجن، الذي يجمع تناقض عالمين مختلفين، وإمعانا في التحديد والضبط يستطرد من تهجين الاسم بمفرده إلى اقصى عملية تهجين لغوي تعرض لها منذ نشأته، ويدفعه حسه النقدي إلى الاحالة على تجليات هذا التهجين، الذي وكأنه يقوم منه مقام نفسه. ففي مقال تحت عنوان "بين عالمين" لخص "سعيد"موقعه، وهكذا فإنه علينا أن نستبصر وجه الحضور الكثيف لرمزية "كونراد" الذي هجر موطنه: إنه التماهي ولا يجد "سعيد" حرجا في الإقرار بأن هويته ووطنه ظلا مختبئين وراء لغة المنفى، رغم أنه من شأن المنفى أن يحرر من عوائق الثقافة القومية، لقد أصبح المنفى بهكذا معنى موقفا أصيلا، على أنه يجدر بنا أن ننبه إلى أن "سعيد"رأى في منفاه ظاهرة فريدة لا مثيل لها، ولمثل هذا الاقتضاء أيقن أن منفاه جماعيا شموليا، إنه منفى بين عالمين متباينين، حضارة وثقافة وتاريخ، وهكذا جعل من المنفى أسلوبا في التفكير وموضعا للكيان.. وما يلفت النظر هنا هو أنّ هذا المتعدد المنفرد عاش هوية منفى مركب أو منفى داخل المنفى، فهو منفي عن أخص ما بحوزتنا، انه نتاج لأزواج متدافعة متضاربة، متواشجة ومتصارعة، من عوالم الثقافة، إنها تجربة الانتماء القلق الذي يمازجه الرفض، تجربة تكتسب بها الإنسانية خصوبة مصدرها القلق الخلاق، ذلك الذي بموجبه يكون عدم الانتماء رفضا لما كان حجبا للإنسان في حقيقته. فالمنفى سردية تصر على أن تكون نحوا من الوجود الموجب على صعوبته.. إنها إقامة ماهيتها التنقل المتصل بين عالمين "حيث ارتقت بي الذكرى بعيدا فإنني أحسني منتسبا إلى عالمين دون أن

أكون تماما منتميا إلى أي منهما"[3] إنه جهد مضني يروم معرفة الذات بواسطة الذات، تنقيبا في ثنايا الذاكرة وأعطافها، بحب قاس ومرارة تحفر في الروح أخاديد عميقة، مرارة لا تجد مثيلا لها إلا في معاناة وجودية. وليس أدل على ذلك، مما كان قد رواه "سعيد" ذات مرة في "تأملات حول المنفى" من أنه منفي عن وطنه وفي لغته،إنها غربة مفروضة على الذات وهو ما ليس يقدر أن ينفك عنه، فالمنفي مجتث من جذوره وماضيه وتراثه وبالتالي مقتلع من هويته، إن المنفي يظل مهمشا، إلا أن المفارقة هي أن الثقافة الغربية الحديثة إنما هي نتاج لفكر المنفيين والمهاجرين والمبعدين.

فالنفي في الأصل هو الطرد والإقصاء، وذلك هو الدين الذي يدين به "سعيد" إلى ميراث فكري عظيم، ينحدر من "ماركوز" إلى "بكيت" ليبلغ تمامه مع "كونراد" وللإبانة على ذلك اختار "سعيد" أن يؤكد أنه إنما هو التحول إلى إنسان غريب يعيش في وطن غير وطنه، ومن هنا الإحساس بالحنين، وبأنه مجتث، ذلك أن المنفى هو واحد من أسوأ المصائر التي ينتهي إليها الإنسان، إنه العقاب في شدته، إنه نبذ وإقصاء أبدي، دائم. وليس ببعيد أن يكون حنين "سعيد" إلى أمه حنينا إلى الوطن، ذلك أن قدره قد قدر عليه أن تكون أمه منفاه، فتعمق إحساسه بالمنفى وأصبح يجد نفسه خارج المكان. فقدر "سعيد" هو قدر "جبرا" و"درويش" و"كنفاني" فتلك أمة كانت برمتها في المنفى.

لقد انتظم لنا الآن أنها حياة تنهض على مساومة صعبة بين أسلوبين متناقضين من الوجود. ويتحصل مما أسلفنا أن مثقف ما بين الحضارات يحس دائما بتخلخل المكان والقلق الأبدي، لا سيما إذا ما تعلق ذلك بعمليات التهجين الثقافي التي تقتضي انخلاع الشخص من دوائره الحميمة

(3) إدوارد سعيد، الثقافة والامبريالية، نقله إلى العربية، كمال أبو ديب، دار الآداب، بيروت، 1997.

واستزراعه في بيئة غير بيئته. وحتى يكون الأمر مستبينا نفترض أن "سعيد" إنما كان قد تمثل جيدا حكمة اللاجئ الجذري"ادرنو" ، حين أشار إلى أن الكتابة إنما تغدو مكانا للعيش لذلك الذي لم يعد يملك وطنا، ذلك أنه تقرر له، فقرر أنه في حالة من الانخلاع دائمة. إن هذا الشعور بالخارجية يسّر لـ"سعيد" أن يلاحظ ما لاحظ وأن يكتب ما كتب، وأن يستبين ما إنبهم في الأشياء. ذلك أن كتابات "سعيد" التي انخرطت في تدمير الفاصل الأكاديمي بين أجناس الخطاب،إنما تحاول تدبر مضامين ورهانات وآفاق ما أبدعته الذات وبخاصة ما فرضته القوة الاستعمارية من كيفيات استخدمت في مستواها الثقافة الامبريالية لحافا أيديولوجيا. إن هذا الشتات لا يثني "سعيد" عن عزمه بل يدفعه إلى المراهنة على ما نهض له في بادئ أمره، فـ" سعيد" إنما يريد أن يقف عند عقلية من كان وراء هذا الإنشاء والضمنيات التي كانت تحكم أساليب وآليات وطرائق تفكيره، فيمارس "سعيد" قراءاته في ارتباط بنصوص، يمنع عنها تعاطي الاكتمال والنهاية، فهو مجسد للوعي الضدي، إذ يخوض في المسكوت عنه والمحلوم به، فهمه النقدي متعلق باحتمال الغيرية احتمالا موجبا، حالتئذ ينطرح أفق للتساؤل جديد، ينبري متظننا: هل الآخر بشر أدنى من الأنا أم بشكل ما مساوون لها لكنهم مختلفون عنها؟. لقد جعل سعيد مدار اهتمامه هؤلاء، الذين ينظر إليهم من جهة ما هم كتل بشرية لا تستحق صفة الآدمية والسيادة فهم الذين لا وجود لهم ولا يمكن وصفهم. عندئذ نستبين كيف أنه استطاع التأكيد على أن" الآخر" ، إنما هو المعادل الفعلي للمنفي، الغريب، والمهمش...وهو ما دعا "سعيد" إلى رفض الانغلاق في العقل اكتمالا ، إذ يمارس اكتناها غوريا صارما ، علىٰ درجة مدهشة، ليستنتج أن ما أحيل على الصمت وأقصي في الهامش، إنما ينبغي أن ينجز مبدأ التفكير بوجه آخر، ويجعل الفلسفة تدمج في المعرفة ما كان مستبعدا من المعقولية الكلاسيكية.لقد بان مما فات أنه نظر إلى "الآخر" على أنه موضوع قابل للمعرفة والدراسة تجسيدا لإرادة السلطة، إن "الآخر" هاهنا يتجلى مرآة تنعكس عليها "الصورة" التي شكلت "العقل" الذي ينجز تمركزه انطلاقا

من ممارسة الإقصاء.فهذا "الآخر" الذي همش طويلا، ونبذ بعيدا، ينتقل من "الموضوع المدروس" إلى فضاء يصبح فيه "ذاتا" فهو لم يعد ليقبل أن يكون موضوعا، فـ"الآخر" اختراع تريده "ذات" ما، ومن ثمة، هي تستعمله لـ"تعريف نفسها" بوصفها ما ليس هي، فينحط لحظتئذ من كائن فعلي إلى "صورة" لا تملك أي دور وجودي، بل دورا أداتيا، لشيء - مقابل- يساعد الذات على تمييز هويتها فقط[4]. بيد أنه علينا أن ننتبه إلى أن "الآخر" مايزال في عصر النهضة غريبا وبعيدا لا يرقى إلى أن يكون موضع الغيرية وعنوانا للاختلاف ومصدرا لحركة موجبة، وبالتالي يغيب مفهوم "الآخر" بإطلاق من "التأملات الميتافيزيقية"، فقد أسس "ديكارت لإسكات "الآخر" واستبعاده وجللت الذات، فـ"ديكارت" لم يثبت من خلال الكوجيتو سوى طبيعة "الأنا المفكرة" فحكم بالتالي على "الذات" بالتقوقع على ذاتها، وكان نفي "الآخر" من ساحة أي معرفة ممكنة.. كذلك الأمر في "نقد العقل المحض" لـ"كانط"، ذلك أن ميتافيزيقا الذات التي تأسس عليها مشروع الحداثة قد كانت في أول أمرها غير مهيأة للتفكير في "الآخر" فغايتها كانت السيادة والسيطرة وتحويل كل الموجودات إلى مواضيع للمعرفة، ذلك أن الانتقال من الإنية إلى الغيرية من أعسر الإعضالات الفلسفية. إلا أن مفهوم "الآخر" لم يكن ليصبح ضروريا إلا عندما بدأت الذات المتعالية تنقلب إلى مبدأ للتاريخ الكوني، ولكن لابد عندئذ من التصادم مع "الآخر" على نحو كلي[5].

إن أبحاث "سعيد" لم تأل جهدا من أجل إثبات أنه وبعد خواء "الآخر" أصبح "الآخر" مركز عناية، ففكر التنوير بدلا من الإحجام عنه، تهيبا منه، يعترف بالآخر واليوتوبيا التي كانت تسم فلسفة التنوير من أهم الأشكال التي تبلورت بها الغيرية في الأزمنة الحديثة.فقد شكل التساؤل عن

(4) فتحي المسكيني، الهوية خارج المكان أو النزعة الإنسانية في فكر إدوارد سعيد، في المجلّة العربيّة للثقافة السنة 23 العدد 45، مارس، 2004، ص284.

(5) المصدر نفسه.

"الذات" انعطافة، نحو الاهتمام: "من الآخر، الذي هو نحن؟" .

لقد تأكد للوعي لحظة تأسيس حداثته أنه "لايكون في ذاته ولذاته إلا عندما يكون وعيا في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات"[6]. فـ"الغرب" إذن وإن ألقى بالا لـ"الآخر"، فلكي يتحدث عن الصيغ التي يمكن بمقتضاها إقحام الغير في هذا المشروع الأوربي الخاص. إن فكر التنوير يعترف بـ"الآخر" ليتمكن من نفيه، إنه اعتراف مكيد بـ"الآخر" مناطه، نفيه تماما، ذلك أن "الآخر" هو من يرى ما أرى،و ذلك أن العالم لم يوجد إلا لي، كذات، وينبغي أن أكون من خلال ذلك محورا للعالم.

في هذا المستوى يشيح "سعيد" بوجهه عن ازدواجية المثقفين في المركز، ليولي اهتمامه لنمط من الخطاب المهاجر، المضاد، والذي يساهم من موقعه في زحزحة سرديات الغرب ومروياته عن "الآخر"، ولما استتب لـ"سعيد" التحليل وظفر بالمعنى الأدق، طفق سريعا يلملم عناوين التداخل بين الثقافة والامبريالية، فقد استطاع أن يستشف خيطا ناظما لعلاقة تواطؤ مفترضة، وينتبه إلى ما دفع الايطالي "فيردي" في "أوبرا عائدة" إلى ماضي مصر الفرعونية تقفيا لأثار الغريب والعجيب، وبالتالي يكون "فيردي" منسجما تماما مع الطروحات الثقافوية المهيمنة إبانئذ "إن مغناة فيردي المصرية الشهيرة والتي تظهر من جهة ما هي معجبة بصرية وموسيقية ومسرحية لتؤدي الكثير من الأشياء العظيمة من أجل الثقافة الأوربية ومنها تأكيد المشرق وتثبيته مكانا غرائبيا وقصيا وأثريا، بوسع الأروبيين أن يقيموا فيه استعراضات معينة للقوة"[7].

---

(6) Hegel, La phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hypolite, Paris Aubier-Montaigne 1941/t.

(7) إدوارد سعيد، المصدر نفسه ص177.
- إدوارد سعيد، الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء، نقله إلى العربية كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1984.
- إدوارد سعيد، خارج المكان، ترجمة، فواز طرابلسي، دار الآداب، بيروت 2001. =

لقد تحول الاستشراق إلى نصوص تؤمّن تقليدا إمبرياليا وتبلور رؤية للعالم إمبريالية، إنه أسلوب وإنشاء استطاعت وفقه الثقافة الغربية تدبر الشرق، ومنعه من أن يجسد ذاته التي تخصه وترجمة غيريته في ضرب موجب من الانتماء إلى نفسه، إنها صورة مشرقنة عن الشرق، ذلك أن تلك الممارسة إنما كان هدفها الإلغاء.

هاهنا يتجلى أن هاجس "سعيد" -من الإستشراق كأسلوب غريب للسيطرة وكقاعدة للمحاكمة والتأديب، إلى "الثقافة والامبريالية"- إنما هو تعرية ذلك التآزر الخفي بين قوة المثقف ومؤسسات القوة وليكشف أنّها إنما هي علامات تنبئ عن أزمة براديغم الذات ومطب من مطبات الحداثة. فما يهم "سعيد" إنما هو الكشف عن الكيفيات الإلتي حدثت بها العملية الامبريالية والترابط المدهش والمباشر بين الثقافة والامبريالية والذي يظهر بجلاء في إبداعات ثقافية وروائية وموسيقية، ويجلو "سعيد" على طول مساحة روائية تمتد من "جوزيف كونراد" إلى "كامو" مرورا بـ"كبلنغ" و"أوستن" و"فورستر" وحتى "إليوت"، العلاقة بين الرواية والامبريالية، حيث غدت الثقافة الحامل الفعلي لمشروع امبريالي من جهة ما هو التفكير في، والسيطرة على أرض لا يملكها المرء، أرض نائية، يعيش عليها ويملكها آخرون.

لقد برع "سعيد" في أن يجعل من العالم مسرحا لتأويلاته، بحثا عن الإنسان في شرطه الكلي -والفوارق بين المستويين ليست وافرة- برهان ذلك القراءة الطباقية التي تسعى إلى إفساح المجال لجميع الأصوات التي

¤ - إدوارد سعيد، تأملات في المنفى، ترجمة، ثائر ديب وفاضل جتكر، دار الآداب، بيروت 2004.

- إدوارد سعيد، كتابات سياسية، دار الآداب، بيروت، 2003.
- حسان العرفاوي وصبحي الحديدي، حوار مع سعيد (العالم العربي في البحث العلمي) معهد العالم العربي، باريس، العدد 4، شتاء 1994، ص7.
- عبد العزيز لبيب آخر، العصر الكلاسيكيّ أو التجربة الغيريّة الممتنعة، الفكر العربيّ المعاصر 216/ 2001، ص32، 37.

تنطوي عليها الظواهر والمنتجات الثقافية الإنسانية بما فيها النصوص الأدبية، حتى تفصح عن الرؤى في تنوعها واختلافها، لقد بين "سعيد" أن التفسيرات السائدة للثقافة والتاريخ والفن إنما هي تفسيرات ذات بعد واحد، عدت دائما في ارتباط بالمركز، شريكة الامبريالية في مسعاها لتدمير "الآخر". فمن ذا الذي ينكر إسهام أعمال "سعيد" في تشكيل مناخ فكري وتصوري أثر أيما تأثير في إعادة النظر في قضايا التراث والهوية، فضمن تجربة الحوار يتأسس بيني وبين "الآخر" حقل مشترك، ذلك أن واقع النقاش يستدعي مقاصدي ومقاصد المخاطب، فيندرجان في عملية لم يكن أحد منا ليبدعها، ففي إطار الحوار، أتحرر من ذاتي، لتتحقق طقوس الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر، اعتراف متبادل بين الذوات، فالاختلاف لا يحول دون التفاهم، بل يخلق فضاءات تواصل وأرضية لقاء مشترك، يجعل منها إشكالا يدفع إلى استئناف التفكير. فـ "سعيد" مثلا يريد أن يدرس نقديا دلالات تاريخ الصهيونية، ليكشف ارتباطها بالمشروع الاستعماري الثقافي لأوربا، إلا أن ذلك لايمكن أن يكون مدخلا لمعاداة السامية.

لقد ندد "سعيد" مع مثقفين أمثال "درويش" بالأطروحات المراجعة لحقيقة المحرقة النازية، فمعرفة الآخر لا تعني التطبيع معه، وهو ما ورد في رده على أولائك المثقفين العرب المفتونين بطروحات "غارودي" معتبرا أن هذا الاحتفاء بـ"غارودي" وتشجيع الطروحات القائلة بأن محرقة اليهود،إنما هي دعاية صهيونية، تدفعنا حتما إلى التساؤل عما يدفع الآخرين إلى الإحساس بمآسينا، في حين نستهين بمآسيهم، وهو الإحساس بالمسؤولية الأخلاقية والذي من شأنه أن يضفي شرعية أخلاقية وقانونية على مطالبنا.

وما يمكن استجلاءه، أن هذا الرهان/الإحراج والذي ينسلك عمله في أفقه قد يجد نفسه بضرب من انقلاب الأوضاع في مواجهة اعتراضات ومزالق على قدر من الخطورة والحساسية: وليس أقل الأمارات على ذلك،

الصراع بين مسلمة مفادها التطلع إلى أفق إنساني وموقف كوني وفعل تحرري، في عصر الإمبراطورية من جهة ما هي -كيفية من كيفيات الوجود- قاسم مشترك والامبريالية إيديولوجيا.

يبدو أن صلتنا بالكوني تقوم منذ البدء على تطعيم معرض للخطر، يتعلق الأمر بتخليص وتحرير الذات من شوائب الهويات الماهوية، بتفكيك ميتافيزيقا الهوية، ذلك أن تعدد وتنوع الانتماءات في حياة "سعيد"، سبب قلقا زعزع علاقته بذاته، قلقا محرضا على الإبداع والتسامح والانفتاح، ولا يفوت "سعيد" أن يقرن قرنا حميما بين توجيهين، أحدهما إلى "الغرب" ومفاده: إنّ العالم إمبراطورية وليس أمة خاصة بالغربيين، وثانيهما إلى "الشرق" وجوهره: إنّ الهوية مشروع تتخلله التعددية أي نمط من الهجنة، إذ أدرك "سعيد" كيف يلاءم بين التعدد والوحدة، ذلك أنه تعلم أبدا احترام حقوق "الآخر"، فقد أفاد من تأكيد الدراسات الانثروبولوجية على مفهوم نسبية الثقافة بوصفه المسرب للقبول بفكرة التنوع. ومن ثمة كان التأكيد لديه على أن الهوية حاملة لدلالتين متقابلتين: فهي من ناحية تحيل على التطابق والوحدة والثبات، ومن ناحية أخرى تحيل على الاختلاف والتمايز والمغايرة، وهو شكل لاهووي في التعامل مع الهوية كسيرورة، وهي بهذا المعنى منفتحة وبالتالي فمفهوم الهوية مفهوم تاريخي.

ويذهب "سعيد" في التوضيح أنه كثيرا ما نحدد هويتنا من خلال طبيعة علاقات القوة والخلافات، وأن مبدأ احترام حق الاختلاف لا يشمل كل سردية عنصرية، تنهض على استبعاد "الآخر" كما يتجلى في الصهيونية، ولا يعني التصالح مع واقع الهيمنة، لذلك علينا دائما أن نعيد النظر في معنى "الآخر" لحظة الحديث عن احترام حق الاختلاف..

من أجل ذلك يعود التفلسف في كل مرة إلى المساهمة في استرداد معنى للكوني أصيل، وتلك هي فرصتنا الوحيدة، والرهان هو هذا: كيف يمكننا أن نتدرب على مجاوزة التصادم بين المشروع الإمبريالي والمشروع

القومي، أي بين نموذج الدولة/الأمة الذي أنتج ظاهرة الاستعمار والحس الهووي، إرتعابا، إلى استحداث كلي مشترك، يقبل به الناس جميعا على جهة الرضا، لا على جهة القسر، تمهيدا لتحقيق رهانات الإنسانية، ضمن كونية تراهن على الإنسان، في تعدده واختلافه وتنوعه.

إن انتماءنا إلى فضاء الكوني لم يبارك عمليا إلا من باب الشفقة، فقد كان إقحام التفكير في الكوني في كل مرة، يصطدم بصراع حاد بين طموحات المثقف الامبريالي وطروحات المثقف الإمبراطوري، إنه ما يستوجب اشتغالا على الذات دؤوب، فوجود الإنسان في العالم لا يكون إلا مع الآخرين، وفق ألوان من السرد، متنوعة، تفصح عن أصوات إنسانية، غير أن هذه المعية لا تخلو من مفارقة: ففي الوقت الذي ينظر فيه إلى عصرنا على أنه الإعلان الفعلي عن ولادة الفرد في نطاق مجتمعات موسومة بالتنوع، تعترف بحرية الأفراد وتأصيل هوياتهم، يكشف الواقع عن صورة مغايرة لهذه المجتمعات التي أضحت أحادية، تفرض فيها، أنماط تفكير وإحساس وسلوك،ولأن "سعيد" اختار وضعية المثقف المقاوم أصبح مزعجا وخارجا عن الطريقة التي سلكها "الغرب" لترتيب العالم، إنها وضعية المثقف ما بعد امبريالي وما بعد قومي.

إن الانتباه الفاحص يثبت أن الحدث الإنساني والفعل الحواري لا ينكشفان إلا في فضاء التفاعل بين ذوات يؤلف بينها اختلافها، بيد أن هذا التصور ليس يتوضح على حقيقته، إلا إذا أبصرنا به في ضوء اختلاف الثقافات، مؤشر تبادل وباعثا على التفاهم والتعايش،ولنحاول الآن تقصي هذه الصعوبة المتوارثة تقصيا أحكم. إن الهوية لا تدرك إلا في وجود آخر مختلف، فـ "الآخر" المختلف جزء من هويتي كما وضح "ريكور"، ووراء الخصوصيات والاختلافات وتنوع الهويات، تكمن الوحدة، فالتنوع لا يلغي التواصل في أفق إنساني كوني عابر للخصوصيات، سيما وأن الكونية إنما هي ما يقابل الانغلاق، فإنسانيتي هي انفتاحي المبدئي على كل ما هو إنساني خارج ذاتي، هكذا يكون الرهان شديدا، على أن الهوية

لاهي امبريالية ولاهي قومية بل ضرب من الهجنة، الغجرية، المشوبة،و الغير نقية: إنها لحظة استشرافيّة إليها ينتسب كلّ منتم إلى العالم ما بعد الحديث، إنها هوية بلا مركز،هويّة لا تكون إلا فعلا في الوجود مستمرّا، وفعلا مقاوما.

يمكننا أن نستدل على التقاطع الحاصل بين منطق الهوية ومطلب الكلي من خلال البحث عن هوية مهجنة، ففكر الهجنة إنما هو ضرب من ضروب المجاوزة للانغلاق الذي ينهض عليه الفكر الهووي، نتاجا لحركات تثاقف إنساني ونمط من الفضاء الحر، عنوانه التأسيس لهوية عالمية تقوم على التنوع. إلا أنه حقيق علينا أن نوضح أن الدعوة إلى الكونية لم تكن منتهى ينتهي إلى حكمه المختلفون، فلئن كانت مغرية فإن المسرب إليها في الحقيقة سلاح خطابي وتبرير إيديولوجي، علامته السيطرة والهيمنة والاستحواذ. لقد وجد "سعيد" في ذلك منطلقا متينا وارتأى فيه تهديدا مريعا بالاغتراب الثقافي، ذلك أن المطلوب إنما هو تنبيه الجميع للأسباب العميقة التي أدت إلى العلاقة المضطربة والمشوشة بين المهيمن والمنضوي وبين المتون والحواشي، وأيضا إلى المركزية الثقافية المسببة للعمى والغرور. كما أشار إلى عدم الوقوع في النزوع المضاد، نحو تمجيد مثالية الأجنبي، بشكل ساذج وعاطفي تحقيرا للهوية، فالبعض يحتقرون بشكل محزن إرثهم. إلا أن الكراهية ونسيان الجذور لا تثمر شيئا، ذلك أن المقاومة ليست دفاعا عن قومية بعينها، وإنما هي نقد كوني لرؤية للعالم من خلال تحريك الهوامش، وبالتالي أهمية الحفاوة بجميع أطراف اللقاء الإنساني.

الفصل الخامس

المماثلات المستحيلة
أو بين القهر السلطاني واستراتيجيات الإصلاح
كيف الخروج من عصر تمجيد الطاعة؟

«... إن إنكار الثقافة الغربية لا يستطيع أن يشكل في حد ذاته ثقافة. والرقص المسعور حول الذات المفقودة لن يجعلها تنبعث من رمادها».
- عبدالله العروي

«... لا يمكن أن نفصل سؤال التنوير عن سؤال الثورة... إن هذين السؤالين يفتتحان الحداثة الفلسفية في الغرب». - ميشال فوكو

استهلال:

إن استشكال وجوه العلاقة بين كل من الخطاب السياسي لفلاسفة الإسلام والمرجعية السياسة الإغريقية كما دشنها التراث الأفلاطوني والأرسطي في ثنايا المعرفة الإنسانية، من جهة ما هي واحدة، إنما يبين أن كل استئناف للتسآل عن أنفسنا، إنما يشير بأشكال متنوعة إلى التزام فذّ وعميق بالمشترك.

وهكذا فصياغة المسألة على هذا النحو، إنما تنطوي على إشارات إشكالية مخصوصة، علينا البدء بالتقاطها من الجهة المناسبة لها. وإنه لمن هذا الجانب حري بنا أن نبصر أن موضوع السياسة في الخطاب الفلسفي

الإسلامي إنما ظل يتأرجح بين "مشائية" موضوعة وضعا إنسانيا، تعلقت بالإرادة الإنسانية تعلقا عظيما وبين نصية دينية إيمانية حجبت، تقصّي معناها البعيد. وعمدت إلى إيثار المضامين على الآليات، وذلك الذي لا نقوى إلا على تصديقه: فهل هذا هو ما يفسر لماذا بقي الوعي العربي يستعيد قضية الدين والسياسة بدل أن يقيم فكرا ديمقراطيا فاعلا ويرسّخ حقوق الإنسان؟ ثم، لماذا لم تفتح "ثوراتنا" ثغرات كالتي تشهدها عادة عصور التحول السياسي؟، بل قل لماذا قامت "ثورات" من دون أن يقوم وعي حديث بالمواطنة؟

1 - في الدفاع عن الأصول باعتبارها هي مصادر أنفسنا:

نحن نقترح أن نركن إلى أنفسنا ومعضلات راهننا ولو قليلا، ولكن لنا أن نشير إلى أن ذلك لا يكون إلا إذا ملّنا ميلا يسيرا إلى تلمس المسالك التي سلكتها الوجهة العامة للخطاب السياسي في الإسلام والتي كانت تروم السمو بالخليفة إلى منزلة "سلطان الله في أرضه" وذلك في إطار الملابسات التي عرفتها صيرورة تطور وتحول السلطة في الإسلام وانتقالها من الخلافة إلى الملك العضوض، وقد اتخذت "مماثلة الأمير بالإله" عدة مسالك أبرزها: تسييس المتعالي وتوظيف أدبيات الفرس والتشريع للسياسة بإصدار الفتاوى (فقه السياسة)[1].

لقد بان مما فات أن الايديولوجيا السلطانية منقولة في معظمها عن أدبيات السياسة الفارسية وإذا مددنا نظرنا صوب ما آل إليه الحال يتضح لنا أن نقلة نوعية، كانت قد حصلت، وتجسدت دولة الخلافة في دولة السياسة والسلطان، ولو تأملنا المشهد بتفصيل أكثر للاحظنا أيضا نقلة المجتمع الإسلامي من "حالة القبيلة" إلى "حالة الإمبراطورية".

---

(1) انظر، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، بيروت، المركز الثقافي العربي 1990، نقد العقل العربي ج 3، ص58

وفي سياق سعيه إلى الظفر بمحددات وتجليات تلك اللحظة، يستقصي "الجابري" الأدلة الدالة على أن هذا الإرث المفهومي إنما كان "ابن المقفّع" (= هذا الأديب الضخم) قد انكب على صياغته، كما يستعين ببعض نصوص "الماوردي" و"الطرطوشي" والذي ولئن كان يشتط ويرى في كل ما عدا الشريعة الإسلامية جورا إلا أنه رأى "صلاح الدنيا" في الشريعة الإسلامية وفي السياسة الإصلاحية في النموذج الفارسي على حد سواء[2] و"الجاحظ"، الذي ينبئنا بأن لا استقامة للرعية إلا بملكها، إذ الملوك هم الأسّ والرعية هم البناء، وما لا أسّ له مهدوم[3]، وتستوي بلاغة "الجاحظ" - والبلاغة عند العرب هي مطابقة اللفظ والمعنى- مع بلاغة "الطرطوشي" في إبانته عن علاقة الملك بما سواه في قوله إن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد[4]، وقد قدّ من عين نسيجهم فهم يفهم على أنها ارتدت أمارات تحيل إلى الآليات العميقة التي ساهمت في تشكّل العقل السياسي الإسلامي، وليس يمكننا حالتئذ وفي هذا الموضع بالذات إلا أن نتدبر ما كان قد أشار إليه قبلئذ: حيث تتطلب معارك الحاضر في نظره، نقد وتجاوز السقف الذي حددته الآداب السلطانية، داخل حدود العقل الإسلامي في العصر الوسيط، وإلى يومنا هذا[5].

ونحن نجد أن الخيط الرقيق للشروع في الإجابة عن وجه ما من المطلوب، إنما يستلزم الانتباه إلى أدبيات، ابن المقفع[6]، فما لا يمكن

---

(2) انظر، الطرطوشي، سراج الملوك، القاهرة 1319، ص47 (= أورده عزيز العظمة، في: التراث بين السلطان والتاريخ ، دار الطليعة بيروت، الطبعة الثانية 1990، ص46.

(3) كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق عطوي، بيروت 1970، ص11.

(4) انظر، الطرطوشي ، سراج الملوك، ص43، مرجع سبق ذكره

(5) انظر، محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (مرجع مذكور)، ص377

(6) ابن المقفع عبدا لله، الآثار الكاملة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1989 / رسالة الصحابة / كليلة ودمنة =

أن يكون مغفول عنه أنها لا يمكن أن تفهم إلا في سياق التبرير والتنظير لجوانب من الدعوة العباسية وخاصة لما كان يدّعيه "أبو جعفر المنصور" من كونه يصدر في حكمه عن إرادة الله حيث يترتب عن ذالك أن طاعته من طاعة الله[7].

ونحن إذا أجدنا النظر فيما يعنيه بناء مبدأ الطاعة وصياغة محتواه بالسند الديني (تأويل بعض الآيات والأحاديث) والسند التاريخي (تجربة الحكم الفارسي) نجد أن مقصده إنما هو تأكيد رسالة الآداب السلطانية، وقد استبان أن "الجابري" إنما يؤشر إلى أن رسالة "ابن المقفع" إنما

= توجد في "الرسالة في الصحابة" ثلاث أفكار رئيسة، يمكننا تلخيصها كالتالي: أن ترفع توصية إلى السلطة السياسية (الممثلة في الخليفة المنصور آنذاك) بأن تكون هي وحدها هي المشرّعة، وأن تسحب مهمة إصدار القوانين من يد الفقهاء. فهؤلاء يتدخلون في صوغ التشريعات الجديدة بالاستمرار في نشر الوهم بضرورة أن يتولى القائم على الرسالة الدينية، أو من يدّعي قدرته على تأويلها، سنّ أو تحسين أو إبطال أو تعليق العمل بقانون مشروع. وباعتبار قصر المدة التي أحدثت فيها تلك الثغرة، زمن المرور من دولة إلى دولة، فقد كلّفت هذه الفكرة (= التي لم تزل تطرح بقوة في عصرنا)ابن المقفّع حياته.- فقد تعرّض ابن المقفّع التي شتّى صنوف التعذيب قبل أن يعدم في سنّ السادسة والثلاثين -وتتمثل الفكرة المحورية الثانية في ضرورة مجابهة العقيدة الدينية التي لا تتحدد إلا بمقدار تناقضها مع العقل. أما الفكرة الثالثة: وهي التي اعتقد خصوم ابن المقفّع أنها أتت في شكل استهزاء بالقرآن، فلا تعدو كونها هنا تأكيد بأن النص المقدس قد تعرض إلى عملية تحريف على إثر قراءة إيمانية.

انظر، يوسف الصديق، هل قرأنا القرآن؟، أم على قلوب أقفالها، دار محمد علي الحامي للنشر، تونس / دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 2013، صص 11/ 12.

(7) يقول "الجابري": لم يكن ابن المقفع يشرع لـ"مدينة فاضلة" فهو لم يكن فيلسوفا سياسيا ولا أديبا حالما، لقد كان خبيرا تقنوقراطيا يشرع لـ "مدينة" واقعية ويكرس اتجاه تطور الأوضاع تكريسا، كان هناك نموذج ينمو ويتضح هو حصيلة التطورات التي عرفتها الدولة الإسلامية منذ ميلادها في المدينة، وإذا كان ابن المقفع قد استطاع ان يشرع لهذا النموذج وكأنه يصف واقعا قد اكتمل، فما ذاك إلا لأن هذا النموذج نفسه كان صورة مستنسخة من النموذج الإمبراطوري الفارسي الذي هزم العرب دولته وورثوا أنظمته المادية والفكرية وبكلمة واحدة حضارته".

انظر، محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص378.

صارت نقطة ارتكاز، تكرس النموذج الإمبراطوري الفارسي، ويتحصل مما أسلفناه إعادة ترتيب علاقة الدولة بالقبيلة وعلاقة الغنيمة بالوظيفة، ثم علاقة العقيدة بمبدأ طاعة الإمام، إن هذا التلفت صوب نص "ابن المقفع" إنما يشير إلى ذلك الانزياح الرهيف نحو تحويل القبيلة إلى عسكر، والغنيمة إلى ضريبة، والعقيدة إلى مسوّغ للاستئثار بالسلطة، إن هذا الإقرار إنما يوضح للتو أن تلك الاختيارات إنما كانت تخضع إلى نظيمة خفية: الإمبراطورية الفارسية[8]. ونرى مفيدا في القصد الذي يعنينا أن نوضح أن "الجابري" إنما كان حريصا على استجلاء ذلك الحضور الكثيف لها، في نصوص أللحقين من كتاب الآداب السلطانية[9].

إنه في هذا المستوى بالذات إنما يظهر لنا وجه إقدام "الجابري" على نقد بارز ينصب على محاولة لتجاوز، نطمح أن نضفي عليه صوغا أوليا، يقضي بتفكيك منطق الخطاب السلطاني المكرس لإيديولوجيا الحكم السلطاني في الإسلام، فلا يخفين على الأذهان أن من شأن هذا أن يلزم بالانتباه إلى وظيفتة التبريرية، وإضفاء الشرعية على الدولة السلطانية، وليس ما يحتاج إليه بيان أنه الحكم الذي بحث في نصوص العقيدة عما يتلاءم مع تاريخ للقهر يكون منبئا على ما به يصبح دالا على انصراف إلى قادم من

---

(8) المرجع نفسه، ص378

(9) الطرطوشي، أبو بكر محمد بن الوليد، سراج الملوك، تحقيق جعفر البياتي، لندن، رياض الريس للكتب والنشر 1990.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، التبر المسبوك في نصيحة الملوك، دراسة وتحقيق: محمد أحمد دمج، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1987

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والأحكام الدينية، تعليق خالد بن عبدا للطيف السبع العلمي، بيروت دار الكتاب العربي، 1990 / أدب الدنيا والدين، حققه وعلق عليه مصطفى السقا، بيروت دار الكتب العلمية 1978 / التحفة الملوكية في الآداب السياسية، دراسة وتحقيق فؤاد عبد المنعم، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة 1993 / تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك تحقيق محبي هلال سرحان، القاهرة، دار النهضة العربية 1981 / قوانين الوزارة وسياسة الملك، تحقيق ودراسة رضوان السيد، بيروت دار الطليعة 1979 / نصيحة الملوك، تحقيق محمد جاسم الحديثي، بغداد، دار الشؤون الثقافية، 1986.

التاريخ. ذلك أنه علينا أن نحترس من أن لا ننهم بالآداب السلطانية من جهة ما هي طروحات نظرية هي بالمحصلة انعكاس وجيه لرؤى متدافعة لمجال السياسي في فترات تاريخية متعددة ومتواصلة. وإذ قد تبين هذا، فينبغي أن تناط العناية من جديد بالآداب السلطانية ذات الجذور المكينة والأصول المتينة بثقافة سياسية تنشئها المؤسسة السلطانية، كما أنه يمكن إزاحة النقاب على أنها تتبناها لخدمة مشروعها السياسي. إنها قرائن تفصح عن أشياء لم يمط اللثام عنها، وليست الصعوبة في الوقوف عليها، بل إنما الصعوبة تكون في محو آثارها فقد أفسدت علاقات الناس بأجسادهم وبأنفسهم، وتلك ظاهرة مؤلمة حزينة.فقد كانت سلطة ملوك طغاة.

وما لا يمكن أن تخطئه عين المتأمل الحصيف، هو أن الآداب السلطانية استمرت، رافد سري، نعثر عليه طي المتون والهوامش، كنمط من الكتابة فصلت الكلام وأفاضت القول في التبرير السياسي المواكب لتحولات الدولة السلطانية، وحتى يكون الأمر مستبينا نذهب إلى أنها قد بلورت خلال تاريخها الخاص نظاما من القول الأيديولوجي غايته استيعاب الشكل السلطاني في الأداء السياسي، والدفاع عن استمراره يحرسون الدين ويسوسون الدنيا. أما تجليات هذا النظام فنستجيز لأنفسنا إيجازها فيما استحصلناه منها حيث يكون الملك مقدس، وبالتالي فالطاعة في ارتباط وثيق بما هو ديني.

في هذا المستوى بالذات يتراءى لنا استمرارية الخطاب السلطاني في الأزمنة الحديثة، ولقد نجد علامة عليه، حضور المفاهيم السياسية السلطانية وحضور الطقوس السياسية المصاحبة لهذه المفاهيم في أكثر من مظهر خطابي. وقد نستطيع أن نوجز هذا كله فنوضح أن الاستمرارية إنما ترتبط بطبيعة السلطة السائدة نفسها، وما لا يبعث على الاطمئنان والرضا بل يؤكد الشك والقلق والاضطراب أنه ما دامت أنظمة الحكم تستمد شرعيتها من قوة القهر فإنها تلجأ بالضرورة إلى سقف الآداب تحتمي به ويكون لها ملاذا. إلا أن العالم الإسلامي لم يكن بإمكانه أن يتجنب واقعة

الحداثة. فكيف احتمل العرب المعاصرون علاقتهم بواقعة الحداثة بوصفها ضربا جذريا من الدهشة الهووية؟[10].

ثمة مسافة مزعجة ولكن عميقة، استبان في مستواها أن الحداثة موقف موجب، إنها ثورات قامت بها الإنسانية الأوربية، لكن "العرب" كان محكوما عليهم بمعاصرة بلا حداثة: أن يكون ملقي بهم في هذا العصر، من دون انتماء داخلي وعضوي إليه، وذلك أنهم كانوا عندئذ يحملون وعيا آخر بالزمن، ربما كانوا المجتمع الوحيد الذي ظل محتفظا بقرونه الوسطى[11].

لقد اتخذت الدولة السلطانية لحظة انفرض عليها "الحوار" ألقسري مع "الغرب"، بعض مظاهر الدولة الحديثة (= لم يتعرّفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة، ولم يكن شأنهم هنا سوى رد فعل لما كان قد وقع فعليا، فالبون بينهم وبين تصوراتهم القديمة على قدر من الاتساع كبير)، وذلك بسعيها لإصلاح "الجيش" وإصلاح "نظام التعليم" و"النظام الاقتصادي والمالي والإداري"، لكنها ظلت في ماهيتها السياسية دولة سلطانية[12]. لم تكن عملية إعادة تأسيس الدولة في العالم الإسلامي في ضوء التحديات الجديدة مجرد عمل بسيط وممكن الحصول

---

(10) انظر فتحي المسكيني ، الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة "النحن"، ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت الطبعة الأولى 2001، ص55.

(11) انظر، فتحي المسكيني، تقدم، تراث، هوية أو كيف نؤرخ لذواتنا المعاصرة، في، الفلسفة العربية المعاصرة، تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مأزق الثقافة والايديولوجيا، مجموعة من الأكاديميين العرب، منشورات الاختلاف -ضفاف، الرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة، الطبعة الأولى 2014، ص15.

(12) انظر علي أمليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ، بيروت، دار التنوير، 1985، ص215

انظر، كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة ، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي 1987، ص9، 25.

انظر أيضا، عبدا لله العروي، مفهوم الدولة،المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1981، ص132.

بفعل عمليات النسخ والاستعارة والتقليد، ذلك أن وراء الدولة الوطنية في المشروع السياسي التاريخي الأوربي مشروعا في النظر السياسي الحداثي ومشروعا في النهوض الاجتماعي والاقتصادي وبالتالي فإن نشأة وتطور هذه الدولة كان مشروطا بتاريخ من التفاعل المستوعب لتجربة تعكس فيها آلة الدولة محصلة سيرورة تاريخية.

أما ما حصل في العالم الإسلامي من نقل فوقي فإنه لم يثمر سوى عصف بالأصل وتطوير لآليات التسلط السلطاني لم تترك له فيه المجال ليتوحّد مع الصورة التي له عن نفسه، إلى حدّ ينسى معه الاندهاش. فعندما واجه "خيرالدين" من يريدون إعادة إنتاج الماضي، تفطن أنه لابد له إذا ما أراد تدبّر أمر الإصلاح أن يلجأ إلى لغة السياسة التراثية فقد تجلت له آلة الدولة العصرية في "التنظيمات" (إصلاح الجيش، الإدارة، التعليم، الجباية ...)، وطفق طيلة نصه يدافع عن هذه التنظيمات[13] إلا أنه لم يتمكن من درك النواظم الفكرية المؤسسة لهذه التنظيمات. فالـ"ديمقراطية"غابت في الخطاب الإصلاحي لأنه خطاب مرتبط بعالم ذهني لا تبرز فيه ضرورة لهذا المفهوم الجديد -المفهوم القديم: "حرية"، يحتل كل المساحة التي كان يمكن أن يتسلّل منها المفهوم الجديد ويبدو قائما بكل الوظائف المطلوبة -لكن "ديمقراطية" ستنتشر في خطاب "الثورة" من دون أن يكون ذلك دليلا على أن جيل الإصلاحيين كان معاديا للديمقراطية والجيل التالي أصبح ديمقراطيا،ولنضرب على ذلك "محمد عبده" مثلا، فهو لم يكن قادرا على تمثّلها واستيعابها، لا لأنه من أعدائها بل إنما هي تقع خارج الإطار الذهني الذي كان يعمل فيه[14]، ولنا أن نلاحظ أن الخطاب قائم على التردد بين قبول المعنى وبين محاولات

---

(13) خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق، المنصف الشنوفي، تونس، الدار التونسية للنشر 1972، ص156

(14) محمد الحداد، حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص17.

الرجوع المطردة إلى معان ودلالات ومصطلحات تنسحب من المرجعية القديمة والتقريب بينها والمصطلحات الحديثة.

لقد تجلت محاولات الرجوع هذه بوضوح، فقد فتشوا لها عن مقابل في الحضارة العربية الإسلامية وذلك بإحياء بعض المصطلحات القديمة وإعادة استخدامها، ولقد ضرب "الطهطاوي" على ذلك مثلا، فأعتبر أن قيمة "الحرية" في المجتمع الغربي توازي ما عرف عندنا بـ "العدل والإنصاف"، "ومن الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف"[15].

وليكن منا على بال أننا نجد ذينك الخطين المتوازيين: النقل عن الغرب، وتحديد المقابل الإسلامي: فعند الحديث عن "مجلس نواب العامة" يقول إنه يسمى هكذا عند الأورباويين، "وعندنا بأهل الحل والعقد"[16]. لقد حرصوا على أن ينقلوا بالأسلوب المناسب وفي الثوب المألوف قناعتهم باتفاق القانونين الشرعي والوضعي في الأصول، وإن اختلفا في الفروع. بالرغم من أنهم كانوا على وعي باختلاف الأسس النظرية والفلسفية التي أفضت إلى إحلال هكذا قيم، في المجتمع والفكر الغربيين (أسس عقلانية علمانية قامت على القطع مع الكنيسة)عن الأسس التي استندت إليها الممارسة السياسية الإسلامية (أسس شرعية دينية) وهذا ما يعترضنا صريحا في كتابات "الطهطاوي" إذ يقول صاحب "التلخيص"، "قوانين هذه البلاد محض سياسية ووضعية بشرية وتمدن الممالك الإسلامية مؤسس على التحليل والتحريم الشرعيين"[17]. إن هذه الملاحظات تقودنا إلى التساؤل عما إذا كان هذا التردد والاسترجاع، دليلا على أن الخطاب التوفيقي وبحكم أسبقيته التاريخية في اللقاء مع الحداثة الغربية لم يتمثل

(15) الطهطاوي ، تخليص الإبريز ، ص148

(16) خير الدين ، أقوم المسالك (مرجع مذكور)، ص123

(17) الطهطاوي، تخليص الإبريز (مرجع مذكور)، ص123

المفاهيم الجديدة والتي قامت لتعلن القطيعة، والتي خلخلته شديدا؟

ها هنا أرى المقام يستوجب منا أن نشير إلى ما أشار به علينا "العروي" من أن طوبى الخلافة قد كرست الحكم السلطاني، ويتساءل "العروي بخبث لطيف: ألم يعمل تشبث "الإصلاحيين" بطوبى الإمارة الشرعية بكيفية غير مباشرة وبدون شك غير مرغوب فيها على تكريس دولة التنظيمات كقوة قهرية "عادلة"[18].

ولو نحن تأملنا ما أسلف "العروي" ذكره لألفيناه يظهر لنا أن من أبرز سمات المهمة المناطة بعهدتنا، إنما هو التفكير في شروط كسر النزعات التلفيقية في المجال السياسي النظري وانجاز المشروع السياسي المبدع. ألا إنّ من رام النّأي عن منزلق خطير، كان عليه تشريح مختلف أنماط تمظهر السياسي، القهري والمستبد في عصورنا الوسطى واستمراره المقنّع في الراهن[19].

إنه من أجل ذلك كان لابد من مواجهة نقدية للتراث السياسي السلطاني، سواء في مظهره التقليدي المنافح للاستبداد والطغيان، أو في مظاهره الجديدة التي تتزيا بأزياء متنوعة وتتخذ أقنعة متعددة في الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر. لكن ماهو معيار النقد والمواجهة؟ ما هو معيار تعرية اللغة السياسية السلطانية التي تحتفي بالقهر وتشرّع له بالدفاع عن سياسة الطاعة والانقياد؟[20].

ويمكن أن نفكر الراهن في ضوء منجزات ومكاسب التاريخ الإنساني في مجال النظر السياسي. لندرك قرائن تفصح عن أشياء لم يمط اللثام عنها.

---

(18) انظر، عبدالله العروي، مفهوم الدولة (مرجع مذكور)، ص141.

(19) انظر عبدا لله العروي ، مفهوم العقل ، مقالة في المفارقات، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي 1996، ص129

(20) انظر، كمال عبد اللطيف، في الاستبداد، بحث في التراث الإسلامي، منتدى المعارف، الطبعة الأولى، بيروت، 2011.، ص320.

2 - التفكير بالنفس هو عين الوجود أو في نحت مصادر الذات من الذات:

إن علينا أن نلاحظ أن "مكيافللي" (1469-1527) ومن معه هم الذين قطعوا مع اللغة اللاهوتية الوسيطة تأسيسا لانطولوجيا سياسية عمادها الاقتدار، فالإنسانية فكرة تنشأ وتعدل سلوكياتنا نحو ما نعتقده الحياة المثلى وهو ما يعني أن القيمة ليست معطاة بل إنما هي مكتسبة(21) هكذا فـ"مكيافللي" رفض انطولوجيا التعالي تأكيدا لانطولوجيا المحايثة، وليس أظهر لهذا من اشتراطه على صاحب السيادة أن يدرك في الاستراتيجيا ما لا يدركه غيره، وأن يعرف عن الأنفس والذوات ما لا يعرفه إلا هو، وذلك لتملّك الوسائل التي معها السلطة تدوم.

وإنه لحريّ بنا نزولا عند مقتضيات حيرة "الأمير" وانشغاله الدائم بالحرب أن نستبدل طمأنينة السلم بالحيطة والحذر، لأنه خادع. وتبعا لما تقدم يمكن أن نبين أن ما كان يشغل "مكيافللي" إنما هو الوسيلة، على اعتبار السياسة تدبيرا محايثا وجذريا للنزاع والاقتدار سبيلا وحيدا للتحرر. وينحسم الأمر على تمامه عندما يختزل "مكيافللي" المسألة في أنها ما عادت تتعلق بالأخلاق ولا بالفضيلة.

إنه علينا أن نلاحظ هنا أن "الخير" وفقا لمنطق الوسائل ما عاد يمكن أن يكون المبدأ، بل إنما هو نتيجة، وإذا ما تأملنا المشهد استدللنا أنه يستلزم العنف، وليس يعني هذا أبدا أن العنف يحقق غرض "الأمير"، بل إن "الأمير" يحتاج أيضا إلى الحيلة. إذ ليس ينوب أحدهما مناب الآخر.

وسوف نمتحن كل ما تقدم من خلال التساؤل التالي: ماذا يعني أن يسود الدولة عنف يتسم بالشرعية وما انعكاسات ذلك على الذوات والحياة؟

---

(21) L.Strauss, *Pensées sur Machiavel*, trad.. Fr. Paris. 1982.
أورده، صالح مصباح، مباحث في التنوير، موجودا ومنشودا: تجرأ على استعمال عقلك، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، فيفري 2011.

وإذا نحن أمعنا النظر، فسنلاحظ أنه إنما يرتبط بالشرعيّة وهكذا كان مناط الإشكال الذي أدركناه، إنما يدور حول سؤال أساس: إذ ليس لماذا عليّ أن أطيع الدولة بل هل لي أن أتعرف على نفسي في هذا الشكل من أشكال الاجتماع؟

وبيّن بنفسه أنّ ما يستجمعه هذا السؤال الحاسم إنما يعود على مدى شرعيّة الدولة، وأنّ الذي ليس يعتريه شك أنّ اللغة غير منفصلة عن العنف، فاللغة والعنف يحتلّان مجموع النشاط الإنساني، ويظهر عنف اللغة جليّا في المجال السياسي، ذلك أنّ اكتساب الحق في الكلام والقدرة على تصريف المعاني والقدرة على الإقناع ليس إلّا عمليّة سياسيّة، يراد من ورائها التحكم في مفاعيل التبادل الرّمزي واحتلال مواقع على صعيد التنافس حول المشروعيّة، إنها علاقات للقوّة الرّمزيّة بين المتكلّم المتوفر على سلطة حاضنة، والجمهور الذي يعترف ويسلّم له بتلك السلطة.

إنّ القول الذي استوى لدى "بول ريكور" استواء لا نزاع فيه، هو أنه "مع الطغيان العنف يتكلّم"[22] ويبحث لذاته عمّا يبرّره ويجعله محلّ قبول. في هذا المستوى بالذات وبعد أن تبيّن أنّ العنف متجذر في الممارسة الخطابيّة، ينطرح سؤالا صار يملك وجاهته الفلسفيّة طرحا مطلوبا لذاته، إذ بعد التسليم بهذا التجذر ألا يكون مشروعا التفكير في إمكانيّة مواجهة العنف؟

ونرى في هذا الموضع أنه ربما كان من الأجدر أن يقيم فيصل تفرقة بين اللغة والعنف، فتكون اللغة مناهضة بالضرورة للعنف، وهو ما يمكن أن يكون مدخلا لتجريم كلّ عنف من جهة ما هو تعارض مع إيتيقا الحياة الجيّدة Vie bonne.

ومن هنا نتأدّى إلى مطلوبنا الذي هو الميل نحو تجذير الحقوق

---

(22) P. Ricœur. *Lectures.1 Autour du politique*. Paris, Seuil 1991.p133

وتأكيد المكاسب وتأصيل تجربة التواصل، تلك التي تتأسس على العلاقة التفاعليّة بين الذوات، فليس الحوار dialogue فسحة أخلاقيّة بل هو معركة روحيّة وجوديّة ومدنيّة غير مأمولة العواقب، إنه ما يسمح بالتحرر من مركزيّة الأنا والذّات والانفتاح على عقل تواصلي تفاهمي تذاوتي وبالتالي القدرة على أن نهب العالم المعنى. وليس بوسعنا إبانئذ إلّا التفكير في القانون من جهة الاختيارات. وما يهمنا ليس تقرير أنّ العنف هو واقع الدولة، بل النظر في الأبعاد الفلسفيّة الأخلاقيّة التي يطرحها عين هذا الإشكال، وسوف نمتحن كلّ ما تقدم من خلال التساؤل التالي: فماذا يعني أن يسود الدولة عنف يتسم بالشرعيّة وما انعكاسات ذلك على الذوات والحياة؟

ههنا يقتضي المقام أن نوضح أنّ موطن الإحراج إنما هو العلاقة بين النجاعة السياسيّة والقيم الأخلاقيّة، وهو إحراج ليس مرتبطا بالرّاهن بل إنما يعود الوعي باهمّيته إلى "أرسطو" فقد حاول التعاطي مع هذا المشكل بشدّ الأخلاق إلى السياسة، وقد وقف على تناقض بين المثل الأعلى الأخلاقي للحكيم والمثل العمليّ للحاكم، فانشطرت الأخلاق، وقد عمل "شتراوس"(L. Strauss) على إيضاح القطيعة الحديثة مع المشروعيّة القديمة تلك التي تقوم على الجمع بين الأخلاق والسياسة، أو ما سماه الحق الطبيعي عند القدامى[23] وقد قدم عناصر هامة في هذا الاتجاه عندما جعل من أعمال "مكيافللي"(Machiavel) التي قطعت مع التقليد اليوناني والوسيط في الفلسفة السياسيّة ومع الوصل الأوربي الوسيط بين الدين والأخلاق والسياسة بداية تاريخ التنوير[24].

وما لا يحتاج إلى بيان أنّ العودة إلى الفلسفة اليونانيّة إنما كانت

---

(23) أورده صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، من هوبز إلى كانط، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى مارس2011، ص15

L.strauss.*Pensées sur Machiavel*, Trad..Fr.Paris 1982.p.252

(24) را: صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية (مرجع سبق ذكره)، ص14 - 15

بالأساس عودة تأويليّة نحاول في مستواها استنطاق مغلقات المسائل في موضوع الدولة، هكذا يتجلّى أنّ التفكير في القانون هو إحدى وسائل السياسي الأمر الذي يستلزم في نظر الانطلاق من تحديد طبيعة الوجود السياسي من جهة وضع الإنسان ومنزلته، من أجل ذلك نعمل على تبيان أهمية الوقوف عند إمكانيّتين مختلفتين لتحديد منزلة الإنسان وطبيعة انتمائه السياسي وذلك من خلال العودة إلى النظريّات الفلسفيّة السياسيّة، وقد استيقنا أنّ الإشكاليّة المحوريّة مقصورة على غاية جوهريّة هي تحديد المسافة الواصلة أو الفاصلة بين الفرد والوجود السياسي.

ولـمّا كان تاريخ الحداثة السياسيّة تاريخا معقدا، تاريخ نزاع بين برنامجين: برنامج جمهوريّ وهو الذي ابتدأ مع "مكيافللي" و"سبينوزا" و"روسو" وبرنامج ليبرالي، ويعود ظهوره إلى "هوبز" وطوره "لوك" و"هيوم"، "مما يعني أنّ الحلّ الليبرالي لقضايا الحداثة لم يكن الحلّ الوحيد بل نافسه تاريخيا حل آخر هو الحلّ الجمهوريّ"[25].

---

(25) انظر صالح مصباح، فلسفة الحداثة الليبرالية الكلاسيكية، ص14 (مرجع سبق ذكره)
وبالرغم من أن "العربية" هي الوسيط بين اليوناني واللاتيني، وأن قدر القارة الروحية التي تحمل اسم "الإسلام" قد صار جزءا لا يتجزأ من قدر "الغرب"، فإن "الغرب" يغفل ذلك كله... ألا يمكن الانتباه إلى أن ما تميز به "الشرقيون التوحيديون" بعامة، تجاوزا للأفق الهووي للحداثة وتغيير أفقها؟ أليسوا هم أنفسهم الذين اخترعوا نموذج "الملك-الراعي" le Roi pasteur، وهم الذين فهموا السياسة بوصفها رعيا pastorat وليس دولة Etat؟ بدءا من "الإله/الراعي"، إلى "الملك /راعي البشر" وهذا كما ينبه على ذلك "فوكو" في تقابل حاد مع الفكر السياسي اليوناني. فالفكر الشرقي قائم على فكرة الملك-الراعي، أي السياسي الذي يفهم السياسة بوصفها أحد الفنون الرعوية arts pastoraux ومن ثـمّ الذي يحكم باعتباره "راعي ومربي القطيع البشري pasteur et éleveur du troupeau humain .
والفرق بين الملك والمستبد هو كالفرق بين السياسة والرّعي: بين ما يسميه "فن العناية بالبشر" art de prendre soin des hommes وبين الرّعي بوصفه يقف عند "تربية القطيع" و"تغذيته"، فن العناية بالبشر من حيث هم "مدنيون" أي مواطنو مدن، هو السياسة ومهنة السياسي. ها هنا يتجلى التقابل بين الرعوي التوحيدي والمدني الإغريقي. إن غرض السياسي في أفق الإنسانية الغربية منذ "أفلاطون": تحرير "السياسي" le politique =

فقد استبان تصوّرين مختلفين يشدّ أولهما الوجود السياسيّ إلى الفرد في حين يشدّ الثاني الفرد إلى الوجود السياسي ويكشف أنّ الموقف الأول، إنما يعود خاصة إلى "جون لوك" و"جون ستيوارت ميل". وينهض على ما مفاده أنّ الفرد قيمة في حدّ ذاته، من جهة ما هو ذات حاملة لحقوق طبيعيّة (= الحق في الحياة والملكيّة و...) من قبل وبوجه المجتمع وهكذا يتجلّى المجتمع فضاء مؤسساتيا institutionnel، دوره الأساسي حماية هذه الحقوق وضمانها، فالحقوق الطبيعيّة مفترضات مقدسة لا يحق انتهاكها. ويعود التصور الثاني إلى (هيغل وماركس) وهما يؤكدان - وإن اختلفا - أهميّة مجاوزة الموقف الأول ومسلّماته، لأنّ القول بأنّ للذات حقوقا بغض النظر عن الانتماء السياسي من المسلّمات، التي باتت منازعتها لا تخطر على بال. وعلى هذا النحو فلا معنى لإنسانيّة الإنسان إلّا ضمن الفضاء السياسيّ الذي يسبق وجود الفرد ويتعالى عليه.

وإذا نحن تأملنا في صيغة هذين التصورين لوجدناهما يمثلان في الحقيقة تأويلين مختلفين للانتماء السياسي، رغم اتفاقهما على أهميّة الانتماء السياسي في ذاته وما يرتبط به من قوانين. وتنهض هذه التصورات على الفعل الإنساني القابل للتطوّر، فهي تصوّرات تروم إقامة اعتبار للقدرات الإنسانيّة المتعددة أساسا للسعي المتواصل نحو الاكتمال والتحقق، وهو ما يعني أنه بناء افتراضيّ يعبّر عن بلوغ فكرة الفرد المستقلّ إلى قمّة سلّم القيم في المجتمع الإنسانيّ، ذلك الفرد لا يشرّع من القوانين إلّا ما يمكن أن يخضع له على نحو كلّيّ، إنه لا يخضع إلّا لإرادته الخاصّة، إنه الحقّ في الاحتكام إلى قوانيننا الخاصّة، وهو الذي جعل

= من "الرعوي" le pastoral أي إعادة "البوليطيقي" إلى "البوليس" Polis ومن ثمة تحرير المدني من الرعوي.

انـظـر، M. Foucault «*Omnes et singulatim*» vers une critique de la raison politique, in «*Dits et écrits*» pp 953 / 980 انظر، فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغير أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل ؟، منشورات جداول للنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 2011، ص85 / 86.

المرور من "حكم النفس" (=أوتو نوموس) (autonomia) إلى (autonomos) في معنى الذي يخضع إلى قوانينه الخاصّة "من يتصرّف من نفسه" ثم المرور من معنى مدنيّ (=الحكم الذاتي) إلى معنى إيتيقي (الفعل الإرادي) بل وحتّى جمالي كما يظهر في مسرحيّة "أنتيغوني" (Antigone) لـ"سوفوكلس" (Sophocle)[26].

لقد استبان أنّنا إنما ننبّه إلى أنّ السلطة السياسيّة ليس لها من مصدر ولا معنى إلّا من خلال فكرة الإلزام الناتج عن الانتماء وهو التزام بطاعة قواعد مشتركة تحدد تحديدا صارما. والأمر الحاسم في ظهورها هو أنها شرط تطور قدرات وإمكانيّات الأفراد التي بها يكون الإنسان إنسانا، وكما أنّ السبيل الوحيد للتمتع بخيرات الانتماء إنما هو أن يمنح الناس مقابلا[27]. والملاحظ أن هذا التحديد الذي يؤثث طبيعة الانتماء السياسي يوضح أمرين نحن نروم أن نكشف عنهما بالانتباه إلى أنّ الفرد لا يكون حرّا إلّا داخل الفضاء السياسي، وهي أطروحة قد عبر عنها خاصة "روسو" (Rousseau) و"هيغل" (Hegel) من خلال التمييز بين الحرّية الطبيعيّة المجردة والحرّية المدنيّة العينيّة.

وإنّ ما ينبغي أن يشغلنا ههنا هو العزم الذي يطالب الفرد أن يظهره، اعتناء بشكل الوجود السياسي الذي ينتمي إليه بنحو من الأنحاء بما هو كلّ، ويبلغ الاستدلال مرماه حين يسمح بتطوير إمكانيّاته، فإذا الاعتراف للفاعل l'acteur بقدرته على الفعل l'action ما يجعله جديرا بالاحترام.

ولو تمعّنا قليلا لاستنتجنا أنّنا إنما نرتدّ صوب اكتشاف للحقّ لا يكون إلّا في ثنايا كتاب "اللوفياثان" (Léviathan) لـ"هوبز" (Hobbes) من جهة ما هو أوّل نص يختزن المعنى الحديث للحق، وهو الأفق الذي تتكون

(26) انظر فتحي المسكيني الهوية والحرّية، نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى فيفري 2011 ص73.

(27) P. Ricœur. *Lectures.1 Autour du politique*. Op, Cit., p.164.

داخله مسألة الدولة والعلاقة بين الحقJUS والقانون LEX، بل هو هذا الضرب من التدبير لترتيب ماهيّة الدولة.

ولنحاول الآن تقصي الصعوبة التي يثيرها "هوبز" وذلك برسم طريق نروم من ورائه تبيان الفرق بين الحق jus والقانون lex، إذ القانون من جهة ما هو قاعدة ملزمة من السلوك أو مانعة له هو ما يعيّن طبيعة العلاقة بين الحق والعنف، فـ"الحق يختلف عن القانون حيث أنّ الحق يعتمد على حرّية المرء في أن يقدم على فعل أو أن يحجم عنه في حين أنّ القانون يرتبط بأحدهما دون الآخر أعني أنه يحدد ويلزم"[28].

إنّ ما نريد إظهاره بصورة بارزة إنما يتعلق بتأكيد مفاده أنّ القانون والحقّ، إنما يختلفان بالضبط كالإلزام والحرّية[29] لذا فإنّ ما يمكن أن يسترعي الانتباه هو أن يكون العنف ضربا من ضروب الاعتداء على القانون وإمعانا في التحديد والضبط، نبيّن أنه إنما هو الاعتراض على الإلزام والإقبال على الحرّية من دون التزام بما يفرضه القانون، وهو ضرب خطير من اللقاء مع الحق مستحيل، وإذا أمعنّا النظر فسنلاحظ أنّ العنف من جهة ما هو رفض الإلزام l'obligation يتجلّى فعل إبقاء لا قانونيّ على الحرّية Liberté وإنّ كلّ ذلك لممّا يبيّن أنّه بقدر ما يُعتدى على القانون يُتمسك بالحقّ.

وما لا يجدر بنا أن نغفل عنه، أنّ الحقّ هنا يرادف العنف من جهة ما هو إخلال وانحطاط بالقانون، وليس ما يحتاج إليه بيان أنّ انشغالهم بالقانون الذي يحتمه الانتماء السياسي للإنسان، لم يكن الغرض منه

---

(28) T. Hobbes. *Leviathan*. Op, Cit.p189

(29) تشير دولة الحق إلى العبارة الفرنسيّة Etat De droit بيد أننا نجد من يعربها بـ:دولة القانون، إنّ الأمر لا يتعلّق ههنا باختلاف في الترجمة بل في قرار هيرمينوطيقي خطير إنه تعويض "الحق" بـ"القانون" معناه إخراج معنى الدولة تلك من أفق الحق الطبيعي الذي ينظم علاقة السلطة بالمواطن إلى أفق الشرعيّة المحضة الذي يجرّد دولة الحق من روحها الحقوقيّة ولا يبقي فيها إلّا على طابعها الشرعيّ أي من حيث هي تملك صلاحيّة مبدئيّة لممارسة ضرب بعينه من السلطة، انظر فتحي المسكيني الهوية والزمان (مرجع سبق ذكره) ص88.

التمجيد أو النقد بل إنما كان الغرض، درك ما ينهض عليه من مفارقات ومن ثمة تتراءى لنا جليّة خلفيّة موغلة في الشفافيّة كاشفة عن خصوصيّة السياسيّ، وفي هذا المستوى بالذات استطاعوا حصر وتحديد الغاية التي ترمي إليها السلطة السياسيّة وهي أن توظف القانون قوّة أو قدرة بواسطتها تمارس ما يناط بها من مهامّ. وإنّ هذا الإقرار لهو أمر ذو دلالة كبيرة ووجه الدلالة هنا هو أنّ القانون فعل إرغام.

ونذهب إلى أنه حقيق بنا في هذا المستوى أن نفكر في استتباعات المماهاة بين القانون والقوّة ونعتبر أنّ هذه المشاكل لم تكن لتطرح لو كانت حياة الناس في الدولة قادرة على أن تعبر تعبيرا كاملا عن مقتضيات الوعي الأخلاقي، ونرى مفيدا في القصد الذي يعنينا أن نوضح أنّه إنما كان حرصهم على استجلاء أهميّة انفتاح السياسي على ما هو أخلاقي، فقد سعوا إلى فك كثير من مغلقات الأمر بالانتباه إلى أن الفلاسفة اليونان اتخذوا من المدينة (Polis) فضاء، قدروا أنّ الحياة الأخلاقية تبلغ عنده وفي مستواه كمالها وأقرّوا اكتمال المدينة غاية ما يصدر عن الذوات كافة من سلوك، إلا أنّ الواقع العيني ينبئنا أنّ هذا الزعم الرائع، لم يصمد أمام المشكلات وهكذا انزاح الأخلاقي عن السياسي انزياحا[30].

ولقد بات ممكنا القول، إنّ الإلزامات القانونيّة إنما هي ضرب من ضروب

(30) الصلة بين معنى السياسي ومعنى المدني مبثوثة في المقابل اليوناني (Politikos) فهذا اللفظ مشتق من (Polis) وهي المدينة وقد كان فلاسفة اليونان يرون في (المدينة) النموذج الأكمل للمجتمع وبنوا تصوراتهم للسياسة والتدبير على مقتضى هذا النموذج فجاءت كلمة "بوليتكوس" لتدل على السياسي والمدني معا حتى لا انفكاك لأحدهما عن الآخر ويترتب عن هذا الجمع بين المعنيين، أن الأخلاق اليونانيّة هي أخلاق مدنيّة سياسيّة وصفت بكونها "أخلاق المواطن الصالح" علما بأنّ مدلول "المواطنة" هنا هو التساكن في المدينة الواحدة، والشاهد على رد الأخلاق إلى السياسة عند الإغريق أمران:
- إنّ أفلاطون يطابق بين الفضائل الأخلاقيّة وبين الطبقات المكونة لسكان المدينة فالحكمة التي هي فضيلة القوة الناطقة تقابل طبقة الحكام التي تتولّى وظيفة الإدارة، والشجاعة التي هي فضيلة القوة الغضبيّة تقابل طبقة الجند التي تتولّى وظيفة الدفاع، والعفة التي هي فضيلة القوة الشهوية تقابل طبقة العمال التي تتولى وظيفة الإنتاج. =

العنف أو ما كان قد سماه "ريكور" ذات مرّة الاستعمال المشروع للقهر، وهو ما يتجلّى واضحا فيما تضطلع به الدولة وظيفة عقابيّة في ظلّ مؤسسات تمنح قوّة قهريّة للأخلاق العامّة تحت حراسة دولة القانون، ولا مناص لنا هنا من الإشارة إلى أنّ العلاقة بين القاضي من جهة ما هو ممثل للقانون ومُؤوّله والفرد الذي نستجيز لأنفسنا افتراض أنه "آثم"، إنما هي علاقة مفارقة.

وهكذا وفي ذات الآن الذي يظهر القاضي فيه إنسانا حاملا لكل الدلالات الأخلاقيّة، تستلزم منه المهمة المناطة بعهدته أن يعامل شريكه في الإنسانيّة كآخر، لا تربطه به صلة، ومن ثمّة تنفصم عرى الرّوابط الأخلاقيّة. ولقد نعلم أنّ هذه الصعوبة مهما استعصت فإنها إذا ارتدّت أمارات تدفع إلى اشتراط دقة اشدّ وأوفى لمعنى الحقّ، وكانت الاستعاضة عنه بما ليس هو: العنف.

استقام لدينا حينئذ أنّ الحق Droit الذي يتعارض مع القانون إنما هو

= - إنّ أرسطو يستهلّ حديثه عن الأخلاق في "الأخلاق إلى نيقوماخوس" بالكلام عن الخير الأسمى - كما سبق أن أشرنا- بوصفه المقصد الأقصى الذي تتجه إليه أفعال الإنسان" البحث فيه ينبغي أن يختص بأفضل العلوم مرتبة وألا علم أشرف من علم السياسة إذ هو الذي يعيّن من بين العلوم أوجبها للمدن ويعيّن من بين اصنافها أوجبها لكلّ طبقة من مواطنيها كما أنه هو الذي إليه تردّ العلوم الأخرى كالحرب والاقتصاد والخطابة، ومتى كان علم السياسة يستخدم كلّ العلوم العمليّة الأخرى وكان هو الذي يشرع ما يجب فعله وما يجب تركه فإنّ مقصد هذا العلم شامل لكلّ المقاصد وهو الخير للإنسانيّة على وجه التحقيق" *Aristote.Ethique à Nicomaque* I.1093.2a.1094b10

ولا تتمثل الحجة في إلحاق الأخلاق بالسياسي قدر اعتنائها بانتظام تراتبيّ بين الفاعلين المعنيين" وذلك وأنه وإن كان الخير لإنسان واحد وللمدينة واحدا بعينه فقد يظهر أنّ الخير للمدينة أعظم وأكمل وأنّ تناوله وحفظه ألا يزول، قد يستحب للواحد فقط إلّا أنه للأمة والمدن أفضل" Aristote.*Ethique à Nicomaque* I.1094.b7.1094b10

الأولويّة إذن للسياسي بالمعنى الذي جعله أرسطو له اتباعا لأفلاطون وهو بهذه الحال صناعة تدبير المدن إلّا أنّ هوبز كان عليه أن يقلب علاقة التماثل هذه بين خير الفرد وخير المدينة وهي التي كانت بمعنى ما سمة مشتركة بين كافة الفلسفات الأخلاقيّة والسياسيّة للقدامى.

انظر، طه عبدا لرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص401.

الحق الذي لكل واحد فينا لحظة غياب القانون. بيد أنه ما إن يعلن عن شبكة مفهوميّة ينهض نسيجها على السلطة pouvoir والشرعيّة légitimité والقانون، حتى يكون الحق مقاما، إلّا أننا مطالبون بأن ننتبه إلى أنه لو يكون لنا الحق في أن نفعل ما نشاء ينقلب أمرنا ضرورة إلى حرب "الجميع ضد الجميع"، إنه التنافس والتوجس والفخر.

وقصد الفصل بين الحق بصفته حرية لا حدود لها وبين القانون الباعث على التحريم، قد حلّت أوامر يجوز القول عنها إنها من جنس شبه أخلاقي ما دامت تحاكي قواعد الأخلاقيّة الإلزاميّة، ولو تعقبنا وجودنا الاجتماعي لتبيّن لنا أنه لا يخلو من القوانين الملزمة.

خاتمة:

لقد وضحنا فيما سلف أن طغيان سلطان السلطة والروح القبلية والعشائرية والطائفية والآداب السلطانية وبقايا الدولة السلطانية لا تواجه بغير مشروع الديمقراطية من جهة ما هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني، ولكي لا تؤول التعددية إلى تشتيت، ينبغي أن تقوم على رباط المواطنة[31] فالإنسان قد تقلب أطوارا وعرفت معارفه وتجاربه أدوارا واقترن عنده بناء الديمقراطية بعملية تحرير العقل من الاستعداد للقبول بالاستبداد، وهكذا فنقد الأسس التي عليها ينهض النظام الاستبدادي يقترن ضرورة بعملية بناء العقل، فعيب الاستبداد حسب "أفلاطون"[32] لا يكمن فحسب في الإكراه والعنف بل يكمن بالخصوص في انعدام السياسة التي يحدّدها من قبل على أنها "العناية بالمجموعة الإنسانية" و"فن تربية الناس بصفة جماعية" فالإنسان المهمل سياسيا يحلم بالعودة إلى أصل جماعته[33].

---

(31) انظر، علي أومليل، في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، الطبعة الأولى 1991، ص90.

(32) Platon, Le Politique, Flammarion 260ᶜ - 277d - 39.

(33) انظر، فتحي بن سلامة ، تخييل الأصول، الإسلام وكتابة الحداثة، تعريب شكري المبخوت، دار الجنوب للنشر / تونس 1995 ص63.

الفصل السادس

ترجمات: تمارين في الانتماء

العروبة والفلسفة*

■ فتحي المسكيني

﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة﴾. [مريم: 12]

إنّه لأمر مدهش أو على الأقل ذو دلالة، أن تقدم بالفرنسية فلسفة كتبت عن قصد بالعربية، لابد أن نقرّ نحن الفلاسفة الناطقين بلغة الضاد، أنّا ونحن نكتب بالعربية، نجعل أنفسنا نمرّ بمحنة قاسية تتمثل في أن يكون المرء كل مرة متّهما بالترجمة بالمعنى الحرفي لكلمة ترجمة، الذي يعني تمريرا وقيادة إلى ما وراء، نقلا من موضع إلى آخر توجيها إلى، و في الواقع تخفي هذه المعاني النموذجية الحافة دلالة أكثر خطورة. حقا للترجمة Traductio التي تعني في الأصل : مسار المجرم في موقع التعذيب.

من هنا يمكن لنا أن نقول، يصبح الشرط الترنسندنتالي لصلتنا باللسان ولطريقتنا المألوفة في الكلام متبدلا مستحدثا. إن شرط الترجمة هو حتما

(*) ترجمة عمر بوجليدة، باحث في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، مهتم بالتأويلية والفلسفة المعاصرة، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة ببحث حول تأويلية الفعل. له العديد من المساهمات والمقالات المنشورة.

* Fethi meskini; Arabité et philosophie; in Revue Rue Descartes n:61 philosopher en Tunisie aujourd'huim, p116-122.

ازدواجية اللغة، وأن تكون مزدوج اللسان ليس مجرد مسألة إجراء، وإنّما هو نمط لإنتاج معنى نوعي كليا.وكلمة Bilingue نوع نوعي كليا وكلمة لاتينية وتعني في الأصل من يتكلم لسانين ولكنها تعني من هو مزدوج أيضا، ماكر، مخادع، خؤون يخلف الوعد. وسرعان ما نصبح فرجة مستحدثة.

إنّ "عروبة" العربية التي نستعملها لكتابة نصوص لم تبارك على ما يبدو فلسفيا إلّا من باب الشفقة فحسب، ليست عملية نقية ولا أصيلة، وإنما هي في كل مرة الثمرة المحرمة لجهد خفي لمحاولات منفردة وغير متوقعة في رحم لغة فقدت يَناعة التجارب المستجدة للتفكير العظيم، منذ زمن بعيد جدا. إنّه لمن هذا الجانب حريّ بنا أن نبصر مشكل الكتابة الفلسفية بالعربية. لقد كانت الفلسفة منذ "الكندي" وكما سمّاها "ألان دي ليبرا" Alain De Libera "فلسفة اللغة العربية"[1] - ولم يكن ذلك عن غير قصد - تصطدم في كل مرة مع الترجمة بالمعنى الأنف الذكر ومن حيث هي الصيغة الأساسيّة للفكر.

والترجمة بالعربية لا تعني فحسب جعل ما كان معلنا في لسان ما هو نفسه في لسان آخر، وهذا صحيح في فلك اللغات الفلسفية الغربية حيث ارتبط مسارها بالنضج الاصطلاحي للكلمات النظرية في كل لسان بمساعدة توليف معجمي للإغريقية عن طريق ا للاتينية عامة، وكان الأمر في كل مرة يعني اشتغالا دءوبا على حقل دلالي ولقسم نحوي تركيبي كبير ويكون عادة مشتركا. في حين توشك المهمة أن تودي بنا في اللّسان العربي إلى مسالك مريبة. فهناك سببان مهمان يضفيان الشذوذ على الكتابة الفلسفية العربية : أوّلا نحن نشاهد قطيعة متوعّرة مع المسار المألوف الذي ينعش اللغة الفلسفية الغربية. أريد أن أقول زرع الاصطلاح الإغريقي في تربة لغة لاتينية أو ألمانية نشأت بدورها في عداد النطاق الاعتيادي للقول النظري بعامة

---

(1) Alain De libera, La philosophie, médiévale, PUF, Paris,1993, p71.

ولكن تنعدم هذه الاعتيادية الاصطلاحية في العربية، لأنه إذا كانت اللغات الغربية تتقاسم مع الإغريق أصلا مشتركا، ومن ثمة يتم انتقال الأصوات من لغة إلى أخرى دون الخروج عن النسيج اللساني الهندوأوروبي، فإنّ العربية المنتمية إلى ما نسميه القسم الجنوبي من اللغات السامية تمنع بل تحرم من الانتفاع بهذه القرابة مع الإغريق، ويتعلق السبب الثاني بلا شك بغياب النصوص التأسيسية الضخمة في الفلسفة باللسان العربي.

إنه من السذاجة بمكان أن نعتقد -مهما كان رأي الكتّاب العرب- أنّه يكفي أن نكتب في مواضيع معلوما أنّها فلسفية بلغة ما، حتى تصبح تلك اللغة لاحقا لغة فلسفية. فمهما كان حجم احتكاكنا بالنصوص الإغريقية و اللاتينية و الألمانية مباشرة أو من خلال لغة أخرى فانه من السهل أن نتبين أن ترجمتها العربية ليست دائما سوى رقّ مُحيت كتابته ثم كتب مرة ثانية. و لكن مع بعض الفروق الدقيقة، وأن نعرف أنّ ما محي ليست الكتابة الأولى و إنّما محي النص الجديد. إنّها العربية التي تتوارى مثل شمس في يوم غائم، تكف عن الإشعاع لتترك المكان لغيمة خفيفة .

إنّ السؤال الذي يشغلنا نحن الفلاسفة المترجمين رغما عنا هو معرفة ما إن كان ما نكتبه بلغتنا ينتمي أو لا ينتمي إلى الجماعة العلمية العالمية، بمعنى فضاء المعنى "الاغريقو-روماني" الذي يحكم حديثا النظرة الفلسفية الكونية حول كل البشر في زمن العلم.

وفي سبيل وضع حل لهذه الصعوبة قد أجازف بعرض هذه الفرضية وهي فرضية هشة نعم، لكنها فرضية طارئة قطعا، لأنها توفّر حالة استكشافية معتبرة. ويعني ذلك أن نفترض أنّ فيلسوف اللغة غير الغربية ومن حيث قدره أن يكون هو نفسه مترجما فليست الترجمة في حالته تمرينا أدبيا البتة وإنماً هي وعلى وجه الدقة عمل نظري جوهري أوّلي.

يبدو أنّ صلتنا بجنس الكتابة التي نسميها "فلسفة" يقوم منذ البدء على تطعيم معرّض للخطر أصبح بعد موت "ابن رشد" وعدا قلّما كان

ملزما. إنّ التفلسف بالعربية هو تطعيم مضامين اغريقو-رومانية داخل لغة تُقيم خارج انفراج المعنى المحض للعائلة الهندواروبية.

وعلى حد عبارة لامعة لـ "فولتر بنيامين" W.Benjamin فإن "مهمة المترجم، هي أن يسترد داخل لغته الخاصة لسانه المحض المبعد في اللغة الغريبة"[(2)] وفي اللغة العربية يتعلق الأمر بتخليص و تحرير "الّلسان المحض" للغة الخالصة للفلسفة من الشرنقة الانثربولوجية التي تقرّها اللغات الأوروبية. إنّ "اللسان المحض" واقصد "المعنى المجرد" منفي في اللغة الغريبة من خلال التعريف. والتفلسف يعود في كلّ مرة إلى المساهمة في استرداد المعاني وتحريرها عبر افتداء هيرمينوطيقي وردّ الاعتبار لإيماءات من المعنى و السلوكيات النظرية التي كانت في منفى ابدي سرمدي داخل كل اللغات.

وفي غياب نصوص فلسفية ضخمة، ولأننا نكتب داخل لغة غريبة، عن كون المعنى "الاغريقو-روماني" تصبح الترجمة Traductio في معناها الأصلي - أي مسار المجرم في موضع التعذيب - ومع ذلك فانّ هذا المسار هو فرصتنا الوحيدة لخدش وضع من المحنة المستجدة لأحد أصول الحداثة المهملة بكل عناية إلى يومنا هذا.

إنّ كلّ ما نكتبه باسم الفلسفة يحمل مسبقا آثارا من الـ Traductio ولكنه يحمل أيضا آثارا من مجرد الترجمة.

لا مهرب لنا البتة من هذا السلوك المؤسس ولا نستطيع إلّا أن نمنحه الضيافة وندعوه مرّة أخرى ضيفا لنا بين مدعوين آخرين، والكل على غاية الروعة. لكن تسيير هذا النوع من السلوك ليس يسيرا على الإطلاق. إنّ ضيافة اللغة الخالصة للمعاني المجردة داخل لغتنا يجرنا في النهاية إلى قصة "برج بابل" : حين كانت الأرض كلها لغة واحدة وكلاما واحدا،

(2) W, Benjamin, «La tache du traducteur»; in mythe et violence, Denoel / Lettres nouvelles 1971.

ولكنه في الحقيقة المكان الذي نعاني فيه من اختلاط اللسان ووقوعه في البلبلة والاضطراب، عقوبة تحمّلها أبناء "نوح" بسبب كبرياءهم وتطلعهم إلى إقامة مدينة يزينها برج عال أرادوا أن يبلغ عنان السماء حتى يطّلعوا منه على أسبابها، فعوقبوا بأن لَبَس عليهم الإله لسانهم.

وبعبارة حادة فإننا نحن العرب نعاني في رحم عروبتنا ذاتها من تعدد حقيقي للّغات، فالكاتب العربي وهو يكتب حول موضوع فلسفي أو آخر ينتج في حضور ظل غائص للغة غريبة : عربية قديمة داخل العربية الحديثة ولكن بدل الحصول على عربية جديدة ينشئ لغة فردية ولسانا خاصا، استعمالا شخصيا للغة من قبل شخص واحد.

إن الفلسفة في أرض العرب مهددة في كل مكان بألّا تكون إلّا مصنعا للهجات الخاصة التي لا يفهمها على وجه التقريب والاحتمال إلّا كتابها، وعلى ضوء اللغات الغربية المختصة. ولم تتوقف هده العقبة عن مرافقتنا في أعمالنا الجامعية إذ نجد أنفسنا باستمرار عاجزين عن إثارة قلق فينا لا صلة له بالأخلاق لأنّه يتعلق بالاستعمال العمومي للفلسفة في فضاءات تفكيرنا التي لا يقوم التخطيط إلّا بالتقليص منها تدريجيا.

والرهان هو هذا : كيف يمكننا أن نساهم بطريقة فاصلة في إعداد علم اصطلاحي فلسفي عربي يكون في الوقت عينه كونيا وأصيلا؟

وليس الجمع المفترض بين الكونيّة والأصالة طبيعيا وإنّما هو ثمرة اشتغال ضار على الذات. لكن إذا قدر المشكل في خصوصيته حق قدره يطرح السؤال حينئذ على هذا النحو : ألا يوشك قدر العربي المسلم الغريب أن يمس اللياقة إزاء ضيوفنا المعنويين؟ هل المسلم الأخير الذي هو نحن، ولكن تحت تسمية مختلفة في كل مرة مهيّأ اليوم كما ينبغي في صلته بذاته الحميمة ليتحمل جذريا مهمة و رهان كونية أصيلة مناطها الوحيد أن تنجح في إيجاد الشروط الترنسند نتالية Transcendantale لأصالة كونية في أعماق أنفسنا ذاتها؟

من أجل ذلك نحن نوضح، ليس المشكل في الفلسفة حتى إذا كانت مؤوّلة في جوهرها ك : Traductio مشكلا لسانيا فحسب، رغم أنّه يوشك أن يتعلق دائما بلغة طبيعية محددة لأنّ لسان التفكيرالمحض لا وطنا قبليا له.

إنّه من هنا أثير جوهر الإشكال : فمن ناحية، إنّ استعمال المعاني هو شرط المعنى الصحيح للكونيّة و لكن ومن ناحية ثانية، فإن كان اللسان الخالص للمعاني كونيا لا تستطيع اللغة أن تكون صحيحة. فكيف يتيسر لنا إذن المرور من مقام نحويّ للغة صحيحة إلى فضاء فئويّ للسان كوني خالص ؟

ويمكن إعادة بناء السؤال في صيغة إنكاريّة على هذا النحو: ما هي الوسائل النظريّة التي تتيح لنا أن نضع حدّا للفكرة الرومنطيقيّة القائلة بأنّ اللغة تفكّر بذاتها و تظلّ تحديدا لغة شعب واحد، الأمر الذي يعني من زاوية أخرى كيف يمكننا أن نتحرّر من الفكرة العرقيّة التي تقول إنّ بعض اللغات مؤهّلة للتفكير أكثر من غيرها ؟

سرى في كلّ ما قد حاولنا إنتاجه في الفلسفة، ونحن نتعامل مع هذه الصعوبة كمشكل شخصيّ، خاطر ترك البحث الفلسفيّ و خاصّة منه ذلك المنظم في كنف شهادة أكاديميّة، هذا النحو من الاستعمال المخصوص للعقل كما لو كان ورشة مختصّة بتعلّم إنتاج شروط المرور المرجوّ من الاستعمال المحلّي للغتنا إلى استعمال كونيّ للسان الخالص للمعاني دون أدنى حاجة إلى الكتابة داخل لغة غربيّة.

غير أنه سرعان ما يترصّدنا هنا وهمان : من جهة أولى، التهكّم الرومنطيقي الموجب أنّه داخل كلّ لغة ثمّة رؤية مستحدثة للعالم ويجعل من دور الفلسفة مجرّد تأويليّة محلّيّة لهويّة شعب. ومن جهة ثانية الأطروحة المنطقيّة التي تفترض أنّ أصناف الفكر مكوّنات نظريّة محضة ومن ثمّة فهي خالية من كلّ تطابق تأويليّ مع الأصناف المميّزة للغات الغربيّة.

علمنا القصّة، وما جعل الإحراج حادّا هو أنّ التضادّ / المفارقة بين

الجهتين أكثر ظهورا من انحدارهما من نفس الإشكالية الواحدة. و أن ندرك أنّ ما يقوم به الرومنطيقيون والمنطقيون ليس أفضل من عمل علماء السلالات حيث لا تمثّل المعرفة في نهاية التحليل إلّا طريقة مموّهة "لإلقاء صيغ فكرهم المحلّي في كلام الأهليّ" على حدّ عبارة Quin[3]. وينجم عن هذه القصّة اتّجاهان هامّان:

1 - الاشتغال الجوهريّ على الذّات، هذه الذات المحسوسة ضمن الحياتيّات Les existentiaux التاريخيّة التي تخصّها من مثل، اللغة و الذّاكرة والجسد الخاصّ. وهذا النمط من التأسيس للفلسفة ليس إجباريّا ولا مفحما و مثل هذا الاشتغال الوجوديّ existential على الذات لا يمكن أن يكون متاحا ولا يصحّ إلّا داخل لغته الخاصّة، وبالوسائل الحميمة لذاكرته حتّى يكون حرّا على نحو ما لمستقبله.

لكن ليست الفلسفة البتة فكرا محلّيّا ناشئا عن استعمال محلّي للعقل المحجّب لشعب قد وضع عمدا بعيدا عن البقيّة الفانية، إنّه ما ينبئ أنّ الفلسفة ليست قوميّة إلّا في الظاهر لأنّ العالم الذي تقيمه لا يثبت أيّة رؤية للعالم فهو يرسم في جوهره ملامح حيّز نظريّ نتعلّم داخله التساؤل حول عالميّة العالم نفسها.

2 - تعاني الأطروحة الرّومنطقيّة من صعوبة أصبحت اليوم "مضمونية" رائجة وإذا اتجه الأمر مع فتغنشتاين الأوّل (premierWittgenstein) و Le Jeune Carnap إلى نقد أوهام اللغة الاعتيادية، فإن الأمر قد انتهى مع "فتغنشتاين الثاني" في البداية ثم مع "أوستين" Austin بنقد فكرة اللغة المثالية.ورفض المشروع المبدئي، الذي بناء عليه يمكن للمنطق أن يعرض داخل الصفاء المطلق للبلّور، وتحت عنوان أن يحمل على عاتقه تجلّيات اللغة المألوفة حيث تأوّلا لاحقا كل كلام كحركة ذاهبين إلى حد أن يجعلوا من "الأبعاد

(3) W.V.O Quine, le mot et la chose.trad. FR. par J.D opp et P, Gochet, Flammarion, Paris, 1977, p123.

الغير لغوية شرطا ضروريا لفهم اللغة"[4].

ألا يوجد طريق ثالث؟

كان "بروست" Proust يقول في "ضد سانت بوف" - Contre Saint Beuve "كتبت داخل نوع من اللغة الغريبة الكتب الحسنة"[5].

تبدو هذه حال الكتابة الفلسفية مهما تكن اللغة المختارة كمطية للفكر. ويتعلق الأمر بنفس الطقس الشاق أي تهذيب جذري للغة ما بإعدادها عبر نوع من الترجمة الترنسندنتالية، لتأخذ على عاتقها وفي ضوء حاجيات الفكر في عصرها لسان العقل الإنساني الكوني المحض، بقدر ما يتاح لها أن تكون متأثرة بضيافة شعب ما. وتحجب هذه المبادرات فعلا ثلاثة أنواع من الصعوبات الفلسفية "للعوربة" من جهة كونها مشكلا في الترجمة.

في الواقع لا يمكن ترجمة إلّا ما هو قابل للترجمة، كل ترجمة تخفي في ذاتها ترجمة ذاتها. وليس ما هو قابل للترجمة في لغة ما يخصّ تلك اللغة وحدها ولا ما هو كوني ينتظم كل اللغات الأخرى، وإنّما هو على وجه الدقة ما يقبل أن يتعرف في فكر ثقافة ما وما هو قابل للتعبير عبر أشكال من الكلام متآلفة معه.

وليست قابلية الترجمة وعدم قابليتها البتة قضية لغة ولكنها مهمّة "تعرّف"، لا شيء يقبل الترجمة مطلقا إلّا إذا تكشـّف انّه قابل للتعرّف على ضوء بصريات داخلية مُوجّهة. ومن ثمّة وعلى منوال مفاهيم من مثل "اليوننة" و"اللتننة " و"الجرمنة"، ليست "العوربة" قضية لغة فحسب، لأنّ الفيلسوف وهو يكتب داخل لغة يجد نفسه كائنا بها ذاتها قبليا، موصولا بالذاكرة المتحجّبة لهذه اللغة وعلى نحو ما مورطا داخل لعبة قواعدها و مران المعنى الملازمين لها.

---

(4) Cf. J,Schulte, lire wittgenstein, Dire et monter, Edition de l'Eclat,1992,p124

(5) Citer par G,Deleuze,Critique et Clinique, Minuit,7

وككل لغة تحمل في ذاتها وضعيتها الهيرمينو طيقية الخاصة، بمعنى المكتسبات السابقة و الرؤى السابقة و كلمات سابقة، فالعروبة مثل "اليوننة" و"اللتننة" تدل على بنية أسلوبية و بلاغية سابقة ومن حيث هي وضعيّة هيرمينوطيقية خاصة بها، لن تعرف "العوربة" مع ذلك كيف تختزل هنا إلى وسيلة تعبير مستعملة ببساطة أو مأهولة واللغة تفرض قدر ما تستطيع فضاء من المعنى الجمعيّ والمتبادل حيث يمكن أن تتم بالضرورة عمليات تخاطب متعددة.

فأن تتكلّم لغة ليس البتة فعلا معزولا أو خاصا. لا يستطيع أي شعب على الإطلاق أن يكلّم نفسه على حده، و لا يستطيع أن يحدّث نفسه أو يتراسل إلّا بقدر ما يستطيع أن يصنع المعنى لشعوب أخرى وللغات أخرى محيطة به. لهذا السبب توجد اللغة دوما في الجمع، إنّها تحديدا قد اخترقت من لغات أخرى وهي قد استطاعت أن تجد تعريفا لذاتها من خلال علاقتها بتلك اللغات.

إنّ مناط اهتمامنا أن نقرّ أنّ "العروبة" بعيدا عن أن تكون خاصّية ثقافيّة لعرق على حده، قد مورست فلسفيّا كفضاء اختباريّ /تجريبيّ، وعلى الأصحّ لقد مكّنت "العروبة" من تحديد مكان اتّصال مفتوح ومتنوّع حيث "الهو-هو" و "الهو-الآخر" يتواصلان ويتبادلان. ليست "العروبة" باختصار العربيّة أو العربيّ ولا حتّى الناطق بالضاد.

حقيق بنا أن نوضّح أنّ التفلسف بالعربيّة أو داخل اللغة العربيّة لا يتطابق في نظرنا مع فلسفة العربيّ (أو فلسفة من يُعرّف من حيث هو عربيّ) والعروبة ترسم أفقا أكثر امتدادا من لغة أو أرض شعب ما. وفي كلّ مرّة يوشك مصير شعب لغة ما أن يختزل في لغة أو العكس، في حين يعني التفلسف على وجه الدقّة، اتّخاذ موقف عقل حرّ، بحثا عن سبل للخروج من حقل سيمونطيقي للغة القومية المحددة ثقافيا، إلى فضاء المعنى الكوني الذي لا شيء غير العقل يكون قادرا على إثارته. و تعهّده/التفكّر فيه.

وحتّى يتسنّى لنا الظفر بالأفق الذي نقصد إيضاحه منظورا نبيّن أنّ العروبة يصاحب تفلسفنا من خلا ل ثلاثة أوجه:

1 - باعتبارها لغة دنيا حيث يبذل جهد دءوب في الترجمة والتفلسف في هذه الحالة هوّ الترجمة بالذّات، فيتمّ تحرير الحدّ الأقصى من المعاني مع الحدّ الأدنى من التورّط داخل الروح الثقافيّة للغة العربيّة في حال تطابق مع روح شعب ما(6).

بما توفّره هذه اللغة من ذاكرة متحجّبة متكوّنة من كتلة هائلة من المفاهيم التقنية والحيل النظريّة المطمورة تحت أنقاض كتاب قروسطي تعدّدت طبعاته بعد وفاة صاحبه وبعد ذلك صار مهجورا وبلا جدوى. لقد اقتات التفلسف يسيرا يسيرا من إعادة إحياء واستخدام مدوّنة اصطلاحيّة

---

(6) منذ القول "بتعريب الفلسفة في نهاية السبعينات تحوّل أستاذ الفلسفة في تونس فجأة إلى "مترجم رغما عنه" بل إلى مزدوج لغة، مضطرّ كان كلّ درس ينجز بالضرورة بالفرنسية وبالعربيّة في نفس الوقت. ولا يتعلّق الأمر باختيار تعليميّ ولكن في غياب سند بيداغوجيّ باللغة العربيّة -الوضعيّة التي لا تتغيّر إلّا ببطء شديد -اختار مدرّس الفلسفة عن قصد التدريس داخل اللغتين في نفس الوقت وأصبحت العربيّة الخادم المحتشم للفرنسيّة وأصبحت الفرنسيّة المرافق الملحّ الضروريّ للعربيّة. ولقد دفعت الأطروحات و الأعمال الجامعيّة المنجزة بالعربيّة هي الأخرى ضريبة هذه الوضعيّة الغريبة. غير أنّ هذه الازدواجيّة التي فرضها تاريخ تونس الحديثة تضلّ مع ذلك نقطة قوّة وعلامة فخر لدى الباحثين التونسيين.لأنّ جلّ المدرّسين الذين تركوا بصمتهم على الأجيال المتعاقبة من مدرّسي الفلسفة في تونس هم مزدوجو لغة حقيقيّون من مثل "أبو يعرب المرزوقي" و"محمد محجوب" و"حمادي بن جابالله" و"فتحي التريكي" ومن الأقلّ سنّا نذكر "صالح مصباح" و"فتحي المسكيني".

لقد تمّت الاختيارات الاصطلاحيّة الأصيلة في ترجمة النصوص المنطقيّة والميتافيزيقيّة والأخلاقيّة /الأدبيّة انطلاقا من اللغات الغربيّة الحديثة عن وعي على أساس إحياء/تجديد واضح للمصطلحيّة العربيّة القديمة تلك التي استعملها في الماضي فلاسفتنا من مثل "الكندي" و"ابن رشد". إنّ ترجمة نصوص هامّة -ككتاب "الأخلاق" لـ "سبينوزا" الذي ترجمه "جلال سعيد" (1996) و"خطاب الميتافيزيقا " لـ "ليبنيز" الذي ترجمه "الطاهر بن قيزة" و"فينومينولوجيا الروح" ل "هيقل" الذي ترجمه "ناجي العونلي" (2006) و "الوجود و الزمان " ل "هايدجير" الذي ترجمه "فتحي المسكيني" (2008) - قد تحققت أو هي قابلة للتحقق بفضل عمليّة ملاءمة واستعادة منهجيّة لكتلة من المعاني التي أعيد تأهيلها وإدماجها داخل السياقات النظريّة الجديدة التي اكتشفتها اللغات الأرويّة.

ضخمة، منطقيّة و أخلاقيّة و صوفيّة، ناهضة بدور ماض أنطولوجيّ أو ذو أولويّة تاريخيّة لكلّ العروبة المعنويّة الحديثة التي ستكون مُؤَسَّسَة جيّدا و مُرَحّبا بها جدّا[7].

2 - من جهة ما هي وسيلة "حَدَثِيَّة" أو مؤقّتة لكتابةٍ قاصرةٍ نتيجة تفلسف يمارس في غياب سافر وجليّ للنصوص المؤسسة.

فتتجلّى العروبة هنا كإقرار استدلاليّ بقيمة كتاباتنا الفلسفيّة القليلة، إنّها لطريقة مكابدة للخروج إلى البحث عن نصوص مبكّرة لزمن فكر جديد. فليست العروبة إذن مجرّد فضاء أكثر اتساعا من لغة شعب محدّد بل هي أكثر اتساعا من كلّ إسلام ديني إنّها على وجه الدقّة أفق لائكي محض متعدّد وقابل للتبادل.

(7) إنّ الكتابات الفلسفية القليلة في تونس من مثل كتابات فتحي التريكي و أبي يعرب المرزوقي وفتحي المسكيني إ نّما تشدّها بعمق إرادة جادة لافتتاح مسلك ثابت يتكفّل نظريّا بعروبة مفكّرة حرّة ومتعدّدة ومع ذلك تبقى من حيث تعريفها كفلسفة تصوّرا هشّا و محتشما في بحثنا عن الذات.

ابن خلدون والفلسفة*

■ فتحي التريكي

«... نحن نلتقي بابن خلدون والذين معه من عقول الملة في فضاء انتظار جديد تماما يمكن تسميته ما بعد الملة». - فتحي المسكيني، الهوية والحرية، ص67

«... كيف نظر ابن خلدون إلى مستقبل أنفسنا القديمة... وإلى أي مدى يمكن لابن خلدون أن يشاركنا في الاستغناء عن الحلول الهووية لمشاكلنا والانخراط في احتمال حيوي مدني جذري لأنفسنا...؟». - فتحي المسكيني، الهوية والحرية، ص24

لقد ثبت أنّ ابن خلدون قد كان في محاولته كتابة التاريخ فيلسوفا قبل كل شيء، وظف الموروث المنطقي والمنهجي لخدمة نسق تفكيره الاجتماعي والتاريخي. لم يكن ممكنا لابن خلدون أن يؤسس هذا العلم الجديد،علم العمران البشري إن لم يكن قد حاول قبل ذلك أن يصل قول التاريخ بالنظرة الكلينيكية للعالم وبالجغرافي وبمعرفة الفيلسوف وموافقة رجل الدين وتجريبية رجل القانون. لقد استطاع ابن خلدون وقد تكون على يد رجال دين وخاصة على يد شيخه الآبلي أن يتمكن من مختلف المعارف

* Fathi Triki:L'esprit historien dans la civilisation arabe et islamique maison Tunisienne de l'Edition Faculté,des Sciences Humaines et Sociales de Tunis.

العلمية والفلسفية المتطورة في الحضارة العربية الإسلامية وقد أبرز[1] محسن مهدي أهمية تكوين ابن خلدون على يد الآبلي وشدة تأثير هذا الأخير في كتابته للتاريخ. وتستطيع قراءة المقدمة[2] أن تلقي أضواء هامة على قنوات الاتصال بين ابن خلدون ومختلف فلاسفة الإسلام

وليس في نيتنا هنا أن نحدد اللحظات المختلفة والفروع المختلفة لهذه القنوات ولكننا نستطيع أن نؤكد بعض مظاهرها بطريقة دالة. لقد آثرنا إمكانية هامة للمطابقة بين نصين للفارابي وابن خلدون، أحدهما فلسفي والآخر سياسي وقد بحثا كلاهما في الضرورة الطبيعية للسلطة[3]، فيجعل الأوّل ونعني كتاب الفارابي المتجذر في الإرث الفلسفي الإغريقي من السلطة ضرورة من مستلزمات تكوين المدينة وتقوم هذه المدينة بواسطة الحاجة إلى الاجتماع الطبيعي بين البشر." إن الإنسان بحكم جبلته في حاجة من أجل البقاء أو من اجل بلوغ أعلى درجات كماله لأشياء كثيرة لا يستطيع أن يحققها لنفسه بمفرده ولكن ينبغي أن يلجا إلى مجموعة من الأشخاص الذين يوفر كل واحد منهم له واحدة منها"[4] ولكن الثاني ونعني كتاب ابن خلدون، وانطلاقا من الإقرار بان السلطة طبيعية مادام الاجتماع طبيعيا تبعيتها لظاهرة اجتماعية ديناميكية لمعرفة التجمع التضامني: العصبية كتب ابن خلدون: إن السلطة السياسية طبيعية للإنسان بحكم طبعه الاجتماعي والإنسان يميل في الواقع إلى الخير أكثر من الشر بحكم فطرته وبحكم ملكة العقل والمنطق (القوة الناطقة العاقلة) والشر ناشئ فيه عن قواه الحيوانية والإنسان من حيث هو كائن بشري يميل إلى

---

(1) Mahdi (Mohsen):Ibn Khaldun' s philosophy of history London
Nassif Nassar La pensée réaliste d'Ibn Khaldun puf,Paris 1967

(2) قدمة ابن خلدون، وهي مقدمة لـ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت 1993.

(3) أبو نصر الفارابي، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت اللجنة اللبنانيّة لترجمة الرّوائع، القاهرة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقيّة، 1980، ص102.

(4) المصدر نفسه، ص85.

الخير والفضيلة وتأتي القوة السياسية من حيث هو كذلك مادامت تخصه وتميزه عن الحيوان وهكذا ترتضي فضائل الإنسان القوة السياسية لأنّ الخير يتلاءم مع السلطة السياسية[5].

الإنسان إذن مدني بالطبع والسلطة السياسية عينها هي اقتضاء طبيعي وبيولوجي مادام الإنسان المفرد "لا يعرف كيف يصمد أمام حيوان مفترس لا يرحم سيكون فريسة الحيوانات المتوحشة ويموت مسبقا وسيكون انقراض النوع الإنساني"[6].

يتضح إذن أن التكوين السياسي ضروري، مادامت الحضارة قد أصبحت أمرا واقعا وتتمثل الضرورة في إحساس البشر بأهمّية وجود زعيم منظم "وازع" يراقب ويفصل لان الشراسة والظلم من الجبلة الحيوانية في الإنسان[7] وقد حللت هذا الفكر مسبقا في فلسفة الفارابي انطلاقا من قراءة للفلاسفة الإغريق ففي هذه الفلسفة ضرورة السلطة طبيعية وبيولوجية لأنّ "المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تتميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب ...كذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها إنسان هو رئيس وآخرون تقرب مراتبهم من الرئيس"[8].

إن ما يرفضه ابن خلدون هو أن تسمى هذه السياسة سياسة عقلية فابن خلدون كابي نصر الفارابي يعتمد في سياسته العقلية ضرورة الرئيس والحاكم التي هي بدورها نتيجة لضرورة سابقة تتمثل في أن الاجتماع البشري ضروري ولكنه يرفض ربط هذه الفرضيات والنتائج بالمستوى الفكري البحت وبالمنطق النموذجي التابع أساسا لفلسفة أفلاطون السياسية.

(5) ابن خلدون، المقدّمة.
(6) المصدر نفسه، ص87.
(7) المصدر نفسه، ص88.
(8) الفارابي، مصدر سابق، ص102.

يقصد الفلاسفة بهذه الألفاظ، المدينة الكاملة،المجتمع البشري الذي يكون لأعضائه من التعاليم الطبيعية في أنفسهم وخلقهم ما يغنيهم عن الحكومة،هذا ما يسمونه المدينة الفاضلة وهي عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع وإنما يتكلمون عنها على جهة الفرض والتقدير[9].

والحق يقال إنّ ابن خلدون لا يتميّز عن الفلاسفة المثاليين على مستوى مفهوم المدينة النموذجية/الفاضلة فحسب، انه يرفض أيضا منطق الفلسفة الهيلينستية عندما تعرض أصل ومبدأ السلطة.الفلسفة مدنية في جوهرها وهي فعل من "البوليس" المشتقّ من المدنية "بوليتيا" وفي رأي أفلاطون وأرسطو والفارابي وابن رشد تمنح الفلسفة الحظوة "البرستيج" للمدينة على حساب الرحّل والقبائل والبدو،على حساب البداوة عامة.

في حين يعتبر ابن خلدون المدنية ثمرة تغير اجتماعي ولصيرورة تجمع تضامني للعصبية التي لم تكن في الأصل مدنية والتي هي أصل وعصب كل حياة اجتماعية.

لقد غلط أبو الوليد ابن رشد في هذا الموضوع لمّا ذكر"الحسب" في كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأوّل "والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزولهم بالمدينة" ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه؟ صحيح أنّ ابن رشد قد نشا في جيل وفي مكان لا اثر فيهما للتجمع التضامني "للعصبية" والشروط التي تنظمها ولم يستطع للأسف أن يتجاوز الأمر المشهور للعائلة وللنبالة وللمجد القائم على سلسلة النسب لم يعد إلى واقع العصبية وتأثيرها على البشر"[10].

"إذن تبدأ السياسة بالضرورة بواسطة هذا التضامن القوي والمؤثر الذي يميّز البداوة" كما توجد مسالة أخرى خالف فيها ابن خلدون

---

(9) ابن خلدون، المقدّمة.

(10) المصدر نفسه، ص268.

الفلاسفة العرب "إنّها ضرورة السلطة السياسية النبوية حسب رأيهم"[11].

لقد كتب "اولفييه كار": في الواقع يرفض ابن خلدون النظريات السياسية الشيعية عامة والفلسفة النبوية على وجه الخصوص ولا يعني هذا أنّ ابن خلدون يرفض كل سلطة دينية فعلى العكس من ذلك وضمن المذهب السني والمذهب الأشعري الذي يعتنقه يدافع ابن خلدون عن فكرة أنّ السلطة فرض ديني وفعلا فهو يميز بين نوعين من الحكم، حكم ديني وحكم تمسك به السياسة العقلية. ينفع الشكل الأول الدنيا والآخرة[12] لأنّ المشرع يدرك النهايات الأخيرة لرعاياه ويعنى بخلاص الإنسان الأبدي. أمّا الشكل الثاني فلا ينفع إلّا هذا العالم.

والسياسة العقلية نوعان: ملك سياسي يراعي في ممارساته الفعلية المصلحة العامة وينجز توازنا بين الراعي والرعية بواسطة وضع مجموعة القوانين المحددة بوضوح وملك طبيعي ينشد الحاكم فيه مصلحته الشخصية أوّلا ووسائل الإبقاء والمحافظة على نفوذه بالقوة[13].

وحري بنا أن نلاحظ أنّ ابن خلدون في رفضه للسلطة النبوية كاقتضاء وضرورة لا يذهب إلى حد إلغاء ضرورة النبوة عامة ولا ينخرط في معاداة النبوة المتناسقة والحادة كما نجدها عند الرازي الذي يرفض الاعتقاد في الرسالة النبوية المنشئة عادة للحرب والقتل والمذابح باسم "مساوتية" لا تقهر أمّا بالنسبة إلى ابن خلدون فالنبوة وحدها دون عصبية لا تستطيع أن تنشئ قوة حقيقية، تستمر وحجّته هي أنّ الرسول محمد نفسه قد احتاج هذه

العصبية وأنها بدأت تلعب دورها وهي العامل الرئيس الذي يمنع الأمّة من التشظّي والفرقة وهي مصدر اجتماع وتلاحم وهي الضامن لتدابير الإسلام وتشريعاته.. نستطيع إذن أن نحدّد نقطة اختلاف أساسية بين ابن

(11) Carré (Oliver) Ethique et politique chez Ibn Khaldun L'année sociologique V, 39, 1979-1980, Paris, PUF, 1982.

(12) ابن خلدون، ص615.

(13) Carrée (Oliver), p112.

خلدون والفلاسفة المثاليين داخل مجال الخطاب العملي/التطبيقي ينطلق ابن خلدون في تحليله من نظرة تجريبية للحالة المرضية والنقدية لعصره في حين يقترح الفيلسوف صورة مثالية انطلاقا من تقاليد فلسفية يحاول أن ينسخها على واقعه ويرفض ابن خلدون منطق نماذج الفيلسوف المثالية وينادي بمنطق علمي واقعي قائم على الملاحظة والنظرة الكلينيكيّة. ولنلاحظ أن هذا الرفض لمنطق الأنموذج الذي يصادفنا عند الفارابي تحت تأثير أفلاطون لا يعني إذن رفض الأخلاق المثالية لدى الفلاسفة وعدم اهتمام ابن خلدون بها.. فكما بين اولفييه كار جيدا نستطيع أن نرى فيه سياسيا وأخلاقيا مسلما في الوقت عينه وإذا كان ابن خلدون يحلل الأنظمة السياسية بلا خداع فان ذلك في نهاية المطاف في علاقة دائما بالمعايير الأخلاقية المستوحاة من الإسلام وبهدف مساعدة الحكام على استلهامها ما أمكن.

إن ميزة النظرية الخلدونية أنها لا تعتقد في النجاعة الآلية للنصيحة والوعظ الأخلاقي والنوايا الحسنة إذ لا توجد عند ابن خلدون أخلاق مستقلة عن السياسة فالأخلاق سياسية أساسا وهي مرتبطة بالمعرفة وبنظريته نظرية العصبية.

هل يعني هذا أن رفض ابن خلدون لمنطق الأنموذج المثالي يدل في نهاية التحليل على انخراط النظرية الخلدونية ضمن فلسفة أرسطو الواقعية.؟

لقد أبرز نصيف نصار في أطروحته أنه توجد في المقدمة نقاط التقاء ونقاط اختلاف مع المنطق الأرسطي إلّا أنّ تجريبية ابن خلدون أكثر جلاء من عقلانيته ما دام قد رفض الانطلاق من قوانين التفكير العامة ومعالجة مبادئ المعرفة وستكون محاولة المقدسي عن ابن خلدون محاولة باطلة ولا طائل منها إذن ولن تستطيع البلوغ إلّا إلى فشل تام.

كان هاجس المقدسي تعريف/تحديد العقل مبدأ كل تصور للأفعال وللأفكار وهنا أيضا يقوم ابن خلدون بتجريبيته وبتدمير مواطن/مواضع

نشاط العقل ونحن نتفق مع ما قال نصيف نصار بشان هذا العقل.

في حين يتصور ابن خلدون العقل مثل الغزالي بمثابة المعيار العادل لكن المحدود "ميزان" لكنه بالنسبة إليه ليس إلا نقطة انطلاق يحاول أن يشتق منه النتائج. فليس للحقيقة العقلية الفرصة للدخول في صراع مع الحقيقة المنزلة.

وبالاعتماد على الأطروحات الارسطوطاليسية ساهم ابن رشد في خلخلة نسقي / نظامي الحقيقة وعلى العكس من ذلك كان مقصد ابن خلدون أن يخلص الاثنين موكلا إلى العقل مجاله الحقيقي لذلك جشم المفاهيم الأساسية للفلسفة الداخلية تحولا مضاعفا. أعيدت السببية / مبدأ العلية إلى مستوى أفعال الإدراك الحسية[14].

ويضيف نصار أنه "على أساس هذا النقد للعقل العلمي،تطوّر تفكير ابن خلدون في اتساق ملحوظ.إذ لا تكمن عبقرية ابن خلدون في تأملاته حول التاريخ واكتشافه لعلم الاجتماع فحسب ولكنه يكمن أيضا في إدراكه الفلسفي للواقعية الذي جعل هذا التصور ممكنا"[15] فما هو مهم بالنسبة إلينا هو تأكيد أن الخطاب الخلدوني يقع في جوار المعرفة الفلسفية وأنّ وشائج ذات أصناف مختلفة تربط ابن خلدون بالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا وأبي حيان التوحيدي وابن العربي والغزالي وابن رشد ولسان الدين ابن الخطيب والطرطوشي.

ويمكن لتحليل المقدمة أن يظهر مدى حضور مرجعيات هؤلاء الفلاسفة وتأثيرها بيد أن الأهمّ من كل ذلك يبقى في رأينا توضيح العلاقة الشائكة والمعقدة بين العلم الاجتماعي الخلدوني والعلوم الدقيقة في تلك العصور ولعل التعمق في هذه الناحية يجعلنا نلاحظ بعض الشبه بين طريقة علماء الطبيعة في الإسلام ابن الهيثم مثلا أو البيروني وطريقة ابن خلدون

(14) نصيف نصّار، ص68.

(15) المصدر نفسه، ص80-81.

فان يدعو ابن خلدون إلى ترك المنطق الاستنباطي وان يستعمل مثلا في معالجته لقضايا علمه الجديد منطقا استقرائيا ماديا فهذا ليس بغريب إذا علمنا أن ابن الهيثم كان يدعو إلى ذلك إذ يقول: "ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات"[16] ويبدو أيضا أن فكرة شمولية القوانين التي نجدها بوضوح عند ابن خلدون ربما تكونت باتصال فلسفته بالعلماء الإسلاميين. فهل كان ابن خلدون يدعو حقا في المقدمة إلى إبطال الفلسفة ويقول بفساد منتحليها وهل تحول فكر ابن خلدون من العقل إلى اللّاعقل كما يزعم عبد الرحمان بدوي[17].

في الباب السادس: في العلوم وأصنافها يحاول ابن خلدون أن يلخّص لنا الفلسفة ويبين ضررها على العمران والدين وهو يجعلها ضمن صنف العلوم الطبيعية. "واعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداول لونها في الأمصار تحصيلا وتعلما هي صنفان صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يوقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر"[18].

يعتقد ابن خلدون إذن أن أساس الفلسفة يكمن في استعمال العقل للوصول إلى الحقيقة وهو بذلك لا يختلف عن الفلاسفة الإسلاميين واليونانيين ولا يستعمل العقل في العلوم النقلية: لا في الفروع ولا في الأصول.

---

(16) ابن الهيثم، تنقيح المناظر، جمعه وشرحه كمال الدين الفارسي ط/ الهند 1347هـ، ج1، ص14-15.

(17) عبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، ط2، 1979، ص40.

(18) ابن خلدون، ص873.

يميز ابن خلدون بين ثلاث مراتب أساسية للتفكير والعقل تتعلق الأولى بـ"التعقل" بمعنى الفهم والتمييز وهذه المرتبة هي في الحقيقة الدرجة السفلى للعقل انه يمكن من الوجود في العالم ومن إدراك الأشياء الخارجية ومن توضح الأشياء ومن التأثير عليها، في النهاية إن الأمر يتعلق بالوسائل التي عند كل إنسان لتمييز الخير من الشر الأمر الذي هو ضروري بالنسبة إليه حتى يعيش. للتمييز إذن صفة أخلاقية واجتماعية والعقل التمييزي هو الذي يساعد الإنسان على الحصول على ما هو ضروري وتجنب ما هو مؤذ.

ومرتبة العقل الثانية هي سلفا أكثر كمالا مادامت تمكن المرء وقد ميز الأشياء وفصل النافع من الضار من تملك أفكار وآراء. إنّه بهذه المرتبة من العقل يكون الإنسان سياسيا، يعقد صلات مع الآخرين ويتصرف اجتماعيا يزود التفكير في هذه المرتبة الثّانية الإنسان بالآراء وبالطرق التي يجب إن يعتبرها في علاقاته مع نظرائه وفي محاولاته توجيههم انه عقل تجريبي وهو مرادف للمفاهيم الإيديولوجية في المصطلح الحديث انه ثمرة التميز الذي يقود الفعل وهذه المفاهيم تصدر جميعها عن التجربة وهي مفاهيم خاصة تتكون انطلاقا من أشياء محسوسة ويتجلى الصواب والخطأ في الممارسة.

وأمّا المرتبة الثالثة فهي العقل النظري أي ذاك الذي يعرف حقا،ذاك الذي يزود العلم بأشياء تتجاوز الحواس وتخرج عن متناولها، موضوعه إذن هو الكائن والوجود مع عللهما وتنوعهما واختلافهما لتصور الوجود وهكذا يبلغ الفكر تمامه الحقيقي ليصبح عقلا محضا وروح الإدراك عينها وانه ههنا توجد الحقيقة الإنسانية.

يجب أن نسجل انه بالنسبة إلى ابن خلدون إذا كنا نستطيع الحديث عن عقل في التاريخ فسيكون في الذكاء التجريبي بمعنى انطلاقا من تسييس

الإنسان، نستطيع في هذا المستوى إن نتحدث عن العلاقات الاجتماعية عن المعاملة وعن الحروب وعن الصراعات وعن البغضاء وعن المحبة وعن الصداقة وهو ما يحدث الحرب أو السلم في القبائل والأمم

ويتصرف الإنسان في هذه العلاقات الاجتماعية بفكر التمييز والتجربة انه ما يصنع إنسانية الإنسان لان كل مساراته لا تنشا صدفة وإنّما هي منتظمة في مظهرها السياسي وخاضعة لشروط فلسفية.

وأن نبحث في مشكل خاص، في حدث سياسي أو اجتماعي وتاريخي هو أساسا أن نعرف تمييز الصواب من الخطأ واستخلاص العبر من اختبار هذه العلاقات الاجتماعية حتى يعلم بوضوح ما ينبغي وما لا ينبغي فعله. إنّ هذا العقل التمييزي يمكن من تحديد صحة الحوادث بالبرهنة على إمكانيتها من وجهة نظر عملية ومن استخلاص الدروس على السلّم الاجتماعي في نفس الوقت لكن العقل بالنسبة إلى ابن خلدون إنماً هو وسيلة نقد لا ينبغي أن يغادر مجال نفوذه المحدد بالعلوم العقلية والفلسفية ولئن كان كما قد وضحنا مؤسسا للقوانين الاجتماعية والسياسية،فاعلا في المجالات الفلسفية فانه لا يستطيع في أي حال أن يكون وسيلة للعلوم الدينية ففي العلوم التقليدية والتشريعية يتعلق كل شيء بالمعلومات المقدمة بواسطة سلطة بعض القوانين الدينية،لا مجال للعقل إلّا في ربط بعض المسائل التفصيلية بالمبادئ الأساسية ولا يعتبر ابن خلدون القياس والتماثل كشكل من العقل وكاستدلال ناشئ عن عقل الفلاسفة انه قائم على التقليد نفسه فالاستدلال القياسي/التماثلي إذن تقليدي مادام ناشئا عن التقليد.

يجب أن نؤكد أن العقل لا يتدخل فعلا في العلوم الشرعية إلّا ليبرهن على صحتها ويؤسسها لصالح التقليد وهنا يكمن موضوع العلم الديني من جهة كونه علم الأدلة العقلية للدفاع عن العقائد ودحض البدع تكمن هذه العقلية حقا في مبدأ السببية أو على الأصح في هذه الحتمية: "كل شيء يتكون في عالم الكائنات سواء كان جوهرا أو حدثا،حيوانا أو إنسانا مرتبط بعلة داخلية مناسبة جعلته يأتي إلى هذا العالم بحسب العرف/العادة الذي يصدر عنه وجوده"[19] وقد لاحظ محمد عابد الجابري بشان هذا التعريف

(19) المصدر نفسه، ص847.

أن عبارة بحسب العرف تبين اتجاه ابن خلدون العقلاني والديني في الوقت ذاته إلّا أن الأشاعرة يرفضون فهم مبدأ العلية على طريقة الفلاسفة يقول الجابري "نستطيع تلخيص موقف الأشاعرة المتعلق بهذه المسالة في كون الربط بين الأسباب والوقائع ليس ضروريا إن الله جعل على نحو ما بالعادة أو بالعرف وقائع معينة تقع عندما ترتبط بأخرى وليست العلية عندهم وعند ابن خلدون أيضا ضرورة عقلية مسبقا، ولكنها عادة"[20].

نحن نوضح إذن أن العقل ضروريّ بالنسبة إلى ابن خلدون وان تفنيده للفلسفة لا يعني استحالة العقل. إن الخطأ لا ينتج عن استعمال العقل والعلم والفلسفة في التفكير بل عن خروج العقل عن حدوده المرسومة وهيمنته على العلوم النقلية وسائر المعارف البشرية فالخطأ إذن أن تكون الفلسفة أمّ العلوم بما فيها الشرائع الدينية بأصولها وفروعها.

ما الذي يقربه من الخطاب الفلسفي؟

يمكن الإشارة إلى أن الفيزياء ذاتها قائمة على عموميات وأفكار شاملة في حين الكائن مفرد هو أساسا. إن حجج الفلاسفة حول الموجودات الخاضعة لمعايير المنطق غير كافية بوضوح وتلك المتعلقة بالكائنات الجسمانية كذلك لأنّها لا تثبت بطريقة لا جدال فيها أنّه يوجد تطابق بين العالم الخارجي والنتائج الفكرية التي ستوصلهم إليها استدلالاتهم ومفاهيمهم العقلية وبالفعل فإنّ كلّ أحكام الفكر عامة في حين للأشياء ماهيتها الفردية. وربما يوجد أيضا في هذه الماهية شيء يمنع المطابقة بين العناصر الكونية للفكر وفردانيات العالم الخارجي.وإذا كانت الفيزياء عاجزة عن بلوغ هذه المطابقة فما القول في الميتافيزيقا فنحن لا نكاد نعرف كما بيّن أفلاطون شيئا من الأشياء الإلهية على وجه الدقة وكل ما نستطيع قوله إنّما هو ضرب من ضروب التخمين. ونتيجة هذا النقد

---

(20) الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، 1971، ص119.

النسقي هي أن العلم الفلسفي الإيجابيّ الوحيد يكمن في المنطق الذي هو "سيّد العلوم الشرعيّة" يشحذ الفكر "بإعطائه ضمن وسائل الحجاج والبرهان النسقي عادة المجادلة الدقيقة والصحيحة".

لا يختلف اثنان في أنّ ابن خلدون أشعريّ المذهب يقول محجوب بن ميلاد "والذي أعنيه هو أنّ ابن خلدون لم يكن أشعريّا تقليدا مثلما أنّ الغزالي لم يكن أشعريّا تقليدا وإن كان شتّان بين جنس فتح الغزّالي في إحياء علوم الدّين وبين جنس فتح ابن خلدون في تمحيص شؤون العمران"[21] ولكنّنا لا نذهب إلى ما ذهب إليه بن ميلاد من أن أشعريّته هي مفتاح "المقدّمة" فهناك مفاتيح أخرى لا بدّ من التعامل معها كتعامله المستمرّ مع جدليّة العلم والأصوليّة حسب تعبير عبد السلام المسدّي[22] أو استقراءه الميتودولوجي والعلميّ للواقع المتغيّر أو اتّصالاته المتنوّعة بشتّى ألوان المعرفة لهذا يبدو لنا أن نقد الفلسفة عند ابن خلدون يدخل في باب توظيف الأيبستيمولوجيا لتحرير علم العمران البشري من متاهات الفلسفة في صيغتها الوثوقيّة أو في صيغتها الإيطوبية (فلسفة الفارابي السياسيّة) أو في صيغتها الميتافيزيقية.

وابن خلدون لا يرى حرجا في استعمال المنطق الفلسفي واستخدامه مع تحديد مجال ذلك الاستخدام تحديدا واضحا حتّى لا يستعمل العقل في غير محلّه ولعلّنا لا نغالي عندما نبرز أنّ ابن خلدون في رفضه للميتافيزيقا وإقراره الإيبستيمولوجيا والمنطق يعتبر الفلسفة، إنّما هيّ عمليّة توضيح تتدخّل في العلوم لإقرار الصواب وبيان نمط عمل المفهوم.

فمن الجليّ إذن أنّ عمل الفلسفة هوّ التدخّل في العلوم الطبيعيّة

(21) محجوب بن ميلاد، مكانة ابن خلدون في الفكر الإسلامي، مجلّة الحياة الثقافيّة، السنة الخامسة، عدد9 ماي/جوان، تونس، 1980.

(22) عبد السلام المسدّي، الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون، مجلّة الحياة الثقافيّة السنة الخامسة، عدد9، ماي/جوان، تونس 1980.
- انظر أيضا كتابه: "قراءات "الشركة التونسيّة للتوزيع تونس 1981ص150

والحكميّة للتمييز بين الخطأ والصواب وابن خلدون يوظف الفلسفة داخل فضاء المعرفة العلميّة، ههنا يستبين أنّ دعوته إلى انقراض الفلسفة المعادية للشّرائع الدينيّة إنّما هي ليست إقرارا بعداء مطلق للتفلسف.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الإبداع الفلسفي العربي لا يظهر عند الفلاسفة المشاءين والمتكلّمين فحسب بل يظهر أيضا عند "الأخصّائيين" في شتّى العلوم كالبيروني وابن الهيثم وابن جنّي والرّازي وابن سينا وابن حازم القرطاجنّي ...فقد نجد فلسفة منهجيّة داخل أعمال هؤلاء العلماء، فخلف أنسجة العلوم تأسيس أصولي فلسفيّ.

والنتيجة الحاصلة هي أنّ ابن خلدون ركّز اهتمامه الفلسفيّ على فكر أصوليّ إيبستيمولوجيّ يحدّد مجال معقوليّة علم العمران البشريّ الذي يحتاج إلى منهج واقعي واستقرائي يستنطق الواقع المجزّأ. فيتأكّد حينئذ أن إيبستيميّة عصر ابن خلدون لا يمكنها أن تنتج فيلسوفا مشّائيّا كالفارابي أو ابن سينا أو ابن رشد، ذلك أنّ جدليّة الكلام والفلسفة أنتجت فكرا جديدا ذا وجهين متباينين يبحث الأوّل في الواقع البشريّ المتّصل بالسلوك والأخلاق والسياسة والدّين(ابن تيميّة وابن خلدون)، أمّا الثّاني فهو ديني ينحو بالفكر الفلسفي- منحى مثاليّا في جوهره (ابن عربيّ).إنّه ما يميط اللثام إذن عن التّداخل المستجدّ في فلسفة ابن خلدون وهو ما يفسّر اصطباغ اكتشافه العلميّ بآرائه الدينيّة ومواقفه الإيديولوجيّة ونظريّته الفلسفيّة وقد يتوضّح رأي ابن خلدون أكثر حين ندرك أنّ الفلسفة أنّما يتمثّل عملها في التمييز بين النّواة العلميّة في العلم وبين الغطاء الإيديولوجي والمواقف الفلسفيّة والدّينيّة، فالفلسفة ضروريّة لأنّ ثمرتها "شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة" ما لم تتناقض مع الشريعة الدّينيّة.

ومن ثمّة لم يكن ابن خلدون متملّقا خائفا يخشى أن يتّهمه النّاس بأنّه فيلسوف كما يدّعي علي الورديّ[23] وقد اتّسم عصره بنوع من التعسّف على

(23) علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسيّة للتوزيع، تونس 1977، ص223.

الفلاسفة وكلّ من يتعاطى الفلسفة بمعناها التقليديّ. في المقابل لاحظ ابن خلدون الأهمّية التي كانت تحظى بها الفلسفة عند الأوربيين .فقال "كذلك بلغنا لهذا العهد أنّ هذه العلوم الفلسفيّة ببلاد الإفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشّماليّة نافقة الأسواق وأنّ رسومها هنالك متجدّدة ومدارس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفّرة وطلبتها متكثّرة والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار"(24).

غير أننا نعتقد أنّ النّقد الخلدونيّ للفلسفة يتنزّل في إ طار الصراع الأبديّ بين شكلين أساسيين للفسفة: القول الدّاخلي والقول الخارجي. وفعلا فإنّ التفكير الفلسفي هوّ اتّصال بين ممارسات قوليّة متعدّدة علميّة،ودينيّة وأخلاقيّة وسياسيّة واقتصاديّة وهو نسق تعبيريّ داخل مجتمع معيّن ينمّ عمّا وصلت إليه الطبقة المثقّفة من نضج فكريّ لكنّه يعكس في ذات الوقت الصراع الاجتماعيّ والسياسيّ والثقافيّ ولأنّ الفلسفة تعمل داخل هذه الشّبكة من الممارسات تحدد في الآن نفسه قابليّتها لاستبطان المفاهيم الخارجة عنها (المفاهيم العلميّة والأفكار الدّينيّة والسياسيّة) وقابليّتها للتطبيق حسب المحاور والفضاءات التي يمكنها أن تتدخّل فيها. وإنّه من اللافت للنظر أنّ فلسفة ابن خلدون استبطنت داخل نسقها كلّ الأفكار والمفاهيم التي ميّزتها إيبستيميّة عصره.

لقد تبيّن إذن أنّ ابن خلدون لم يكن فيلسوفا بالمعنى الإغريقي لا سيّما إذا حصرنا الفلسفة في القول الدّاخلي وأمّا إذا نظرنا إلى الفلسفة من جهة كونها ذلك القول الذي يهدف إلى التدخّل في ميادين خارجة عنها فسيكون ابن خلدون فيلسوفا من الصنف الأوّل.

التاريخ الاجتماعيّ

روى السّحاوي أنّ الفقيه ابن عمّار الذي لا يكفّ عن الاستناد إلى

(24) ابن خلدون الباب السادس فصل 20، المقدمة.

تاريخ ابن خلدون قد قال عن المقدّمة: "لقد جمعت كلّ العلوم ولا يستطيع الموهوبون والخطباء مضاهاتها وهي في اعتقادي واحدة من الكتابات التي لا يطابق عنوانها محتواها شأن "كتاب الأغاني " الذي هكذا سمّاه صاحبه في حين هو يتكلّم عن كلّ شيء،هناك أيضا "تاريخ بغداد" لصاحبه "الخطيب البغدادي "فقد عنونه كذلك في حين يتحدّث الكتاب عن التّاريخ الكونيّ عامّة"[25].

يجب أن نقول إنّ سعي ابن خلدون إلى التفكّر في التّاريخ علميا وفلسفيا لم يحظ من المؤرّخين العرب في عصره بالقبول الحسن ولكن في المقابل بيّن أحمد عبد السّلام أنّ كتاب ابن خلدون لم يتقبّله معاصروه والأجيال التي خلفته مباشرة في العلم بلا مبالاة البتة بل لقد أثار بين علماء القرنين الرّابع عشر والخامس عشر مواقف تأييد ومواقف رفض[26]. ويتجلّى تأثير ابن خلدون على المقريزي وعلى الفقيه ابن عمّار وعلى المؤرّخ العسقلاني وعلى ابن الأزرق غير انّه يوجد عند هؤلاء نقص يظهر أصالة وتفوّق ابن خلدون وفكره التّاريخيّ يتمثّل في كونهم لم يدركوا العنصر المهمّ في فلسفة التّاريخ الخلدونيّة لمعرفة تبدّل الأحوال وابن الأزرق نفسه الذي استعار من المقدّمة الكثير من المفاهيم والأفكار السياسيّة قد أقصى هذا المبدأ الأساسي في تفسير التّاريخ. لقد ظلت أفكار ابن خلدون حول التاريخ وفلسفة التاريخ عنده خاصة غير ملحوظة.

فما هي نقاط التقاطع المختلفة للنسق الفلسفي الخلدوني فيما يتعلق بالتاريخ؟ ينبغي أن نلاحظ قبل الإجابة على هذا السؤال أن النسق الفلسفي الخلدوني نسق مفتوح على نحو انفتاح المقدمة ولا يكمن هذا الانفتاح في تنوع المجالات المختلفة المدروسة ولكنه يكمن أيضا داخل بنية العلم الاجتماعي علم العمران البشري القائمة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النوعي للمجتمعات العربية البربرية،هذه المجتمعات تأثرت بأزمات عميقة

---

(25) السحاوي، مصدر سابق، ص151.

(26) Abdessalem Ahmed: Ibn Khaldun et ses lecteurs PUF, Paris, 1959, p13.

بحلول بني هلال وكثرة الأوبئة والحروب وتأثّرت بأزمة على مستوى الوعي الجماعي الذي خلخله التأخر التاريخي.

وضمن هذا الحراك والتحولات والأزمات يتدخل التاريخ علما للفهم. وكانت تجربة ابن خلدون الشخصية ونظرته إلى مجتمع عصره واحدة من مصادره الأساسية كما يبقى المسعودي رغم نقد ابن خلدون له مرجعا أوليا للمقدمة فالمؤرخ في نظر ابن خلدون محتاج إلى معارف متنوعة وحسن نظر وتثبت.وقد كتب محمد الطّالبي "لقد كان هاجس ابن خلدون منهجيا بالأساس كان يقصد من التاريخ فهم الواقع الذي عاشه ومارسه"[27].

فتاريخ ابن خلدون بعيد جدا عن تاريخ ابن الأثير أو حتى عن تاريخ الطبري،فابن خلدون لم يكن مؤرخا حرفيا يضيف الّطالبي وان كان قد اتخذ انشغالات المؤرخين منطلقا له، فهدفه لم يكن تسجيل الأحداث كما هي وإنّما فهم أسبابها وتبعاتها ودوافعها ونتائجها، لم يكن التاريخ غرضه. كان وسيلة لفهم هذا الانهيار الذي عاشه والذي بلبله. لقد أراد إجلاء القوانين التي عليها تنبني الحضارات وتلك التي تهزّها وهكذا أصبح التّاريخ مخبرا ومستودعا للتجارب. لقد كان ابن خلدون يريد استنباط طريقة علميّة لإثبات الحقيقة التّاريخيّة وتأسيس علم كونيّ موضوعه دراسة المجتمع في تكوينه وفي طريقة اشتغاله.

ينبغي أن نميّز بين ثلاثة أشياء: ما هو ملازم في جوهره وفي طبيعته للحضارة وما هو طارئ يمكن التغاضي عنه وما لا علاقة له البتة به، هكذا سيكون لنا المعيار الذي نفصل به الصواب عن الخطأ بطريقة ومقنعة ولا تقبل المنازعة.

هل يجب أن نجعل من ابن خلدون مؤرّخا فذا مادام قد ترك تقليدا عربيّا لكتابة التّاريخ؟

---

(27) محمّد الطالبي، منهجيّة ابن خلدون التّاريخيّة الحياة الثّقافيّة، السنة الخامسة، ماي/جوان 1980.

فالتّاريخ موضوعه دراسة الاجتماع الإنساني وهو يبحث فيما يتعلّق بالحضارة لمعرفة حياة التوحّش والتآنس والخصائص النّاشئة عن العصبيّة التي بواسطتها يسود الحكم ويستمرّ السلطان والمراتب والدوّل ثمّ يهتمّ بالكسب والمعاش وهكذا يتّضح أنّ العنصر الأساسي في مسار التّاريخ إنّما هو التبذّل وابن خلدون يحذر من الذهول عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال فالصيرورة أبديّة.وقد سجّل ابن خلدون بمرارة ذهاب سلطان العرب وانتقاله إلى غرباء.

ومن أجل فهم فلسفة ابن خلدون السياسية فإنّه حقيق بنا أن نربط عضويّا الاجتماع بضرورة الوازع والعصبيّة حيث لا يكتمل الكائن البشريّ إلّا داخل الجماعة، داخل مجتمع منضبط وملتفّ حول وازع يراقب ويردع كلّ فوضى.و ينشأ عن علاقة الإنسان مع الآخرين صراع رغبات وتنشأ عن هذا الصراع الفوضى ومن ثمّة يتوجّب وجود رادع، وازع، زعيم[28] والسلطة هنا مرادف للغلبة والسيطرة ولا غنى في هذا السياق عن العصبيّة إنّها القوّة المحرّكة لصيرورة الدولة على حد عبارة روزونتال والمحرّك الحقيقي للتّاريخ على حدّ عبارة الطّالبي[29]، إنّها أساس التّوازن والدّولة إنّما هي نتيجة لهذه العصبيّة. وما يقتضي التوضيح هو أنّ العصبيّة ليست خاصّة بالبدو بل لها أشكال حضريّة تجعل منها قوّة اجتماعيّة جامعة.

ولكن تستطيع المدينة في ظل الرّفه والكسب السهل أن تليّن هذا التجمّع التضامني فيفقد أعضاءها صفات العنف ويتأهّلون وهذا هو زوال العصبيّة وهو خسارة للدولة التي ستنتزعها عصبيّة أخرى أكثر قوّة وأكثر شراسة.

هل تحول دوريّة الأنظمة السياسيّة وتاريخ الدول دون إنشاء فلسفة تاريخ؟

---

(28) نفسه، مصدر سابق.

(29) الطالبي، مصدر سابق، ص43.

بالنّسبة إلى لاكوست[30] وإن كان ابن خلدون يجهل مفهوم التقدّم المعروف كتطوّر مسترسل فإنّه يحتفظ بفكرة فلسفة تاريخ هي بحصر المعنى متجذرة في سياق التطوّر الدوريّ لدوّل المغرب. وأمّا بالنسبة إلى نصيف نصّار لا يستطيع المجتمع البدويّ ولا فلسفة القرآن ولا التفكير الأشعريّ أيضا أن يزوّدوا ابن خلدون بما به يعدّ فلسفة تقدّم خطّيّة وبالنّسبة إلى روزنتال لا توجد فلسفة تاريخ عند ابن خلدون[31].

يؤاخذ ابن خلدون إذن على دوريّة تاريخه ويرى نصيف نصّار أنّه اقتصر مع ذلك على جدليّة مغلقة تصل إلى تجميع عبر الضمّ لا عبر الإدماج[32].

قد يعود هذا إلى أن يطلب من ابن خلدون أن يعتنق أفكار تاريخ تقدّمي على طريقة كوندرسي أو هيقل. لم نعلّل هنا غياب هذه الفكرة التي ولدت في سياق ابستمولوجي وتاريخي محدد ولكنّنا نريد أن نؤكّد مرّة أخرى أنّ هذه الدوريّة لا تعني على وجه الإطلاق العدة الأبديّة للتّاريخ نفسه والبداية الأبديّة للأشياء من جديد إنّها دوريّة تشمل الاختلاف والتبدّل. ولقد كتب الطّالبي "إنّ تصوّر العمران عند ابن خلدون محكوم بمعاني (أفكار) الحركة والتبدّل والتحوّل والتطوّر والاستحالة الأبديّة إلى حدّ لاحظ ابن خلدون أنّنا نشعر أحيانا بأنّنا نعيش تماثلا حقيقيّا فلا شكّ إذن أنّ المجتمعات تتطوّر"[33] هذا هو العنصر الأساسي لفلسفة التّاريخ عند ابن خلدون فهي فلسفة تقصي كلّ تمشّ غير تجريبيّ وطفيلي (الميتافيزيقا/علم التنجيم/الكيمياء) ولكنّها تدمج كلّ إيجابيّة للخطاب (واقعية/ملاحظة علمية/منطق) ليبني علم التّاريخ الكونيّ أو علم "العمران البشريّ" والتّاريخ بهذا المعنى عند ابن خلدون هو تاريخ التطوّر الاجتماعيّ.

(30) Lacoste (Y)Ibn Khaldun,Naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Maspero, Paris 1966, p128.

(31) Rosenthal (Franz):a history of Muslim Hhistoriography brill leiden, p15.

(32) نصّار، مصدر سابق، ص254.

(33) الطالبي، مصدر سابق، ص92.

وحين ننعم النّظر يتّضح أنّه داخل هذا المفهوم يشغل كلّ عنصر موقعا وظيفيّا على نحو أنّ العقليّ والشرعيّ لا يجب أن يعتبرا كعنصرين متناوبين وإنّما كعنصرين متكاملين.

هكذا يستبين أنّ فلسفة التّاريخ عند ابن خلدون هي تحليل عميق وحديث للعلوم الشرعيّة والعلوم العقليّة داخل عقل التّاريخ الذي عاشه العرب المسلمون.

حوار مع عبد الوهاب بوحديبة
تعريب الفلسفة*

رشيدة التريكي: لقد كان لكم دور هام في الإعلاء من شان الفلسفة في تونس وكنتم باعثي تعريبها الذي رأى فيه البعض دفعا لانتشار وتعميم واقع الفكر الفلسفي في تونس في حين اعتبره آخرون بمثابة مشروع تقهقر ونكوص وسيكون من المهم أن تضيء ظروف هده العملية وان تحدثنا عن التغيرات التي نشأت عنها في مجال البحث والتعليم.

عبد الوهاب بوحديبة: لقد كان تعريب الفلسفة بالنسبة إلينا ضرورة وكانت قد اعتبرت كذلك لأنّ الفلسفة كشف على أسس ثقافية حيث تنبني الهوية. وكان التعريب في البدء مطية لتلطيف قطيعة هووية مع التراث وقبل أن نقرر تنفيذ ذلك بكثير كان عدد من الفلاسفة مثل دي كندياك وهنري كوربان قد حرضنا عليه سنة 1971 مؤكدين أنّ الفلسفة هي التي تستوجب أن تدرس باللغة الأم في ثقافة ما أكثر مما تقتضي ذلك العلوم أو التقنية مهما كانت القيمة الكونية للمفاهيم الإغريقية والألمانية أو الفرنسية دلك أن أهميتهم تنشأ عن المجابهة أفضل بكثير مما تنشا عن الالتقاء مع اللغة الأم.لقد بدا لنا التعريب ضروريا منذ زمن بعيد ولكن لم تسنح فرصة المرور إلى التنفيذ إلّا مؤخرا سنة 1974 وقد أدرك الفاعلون السياسيون ضرورة اتخاذ القرارات المناسبة. ومن الأسباب الأخرى الملزمة أن الفلسفة

* Rachida Triki Entretien avec Abdelwaheb Bouhdiba L'arabisation de la philosophie, in Revue Rue Descartes n:61 philosopher en Tunisie aujourd'hui, p78-81.

كانت قد تضررت من فصلها عن تدريس الفكر الإسلامي ومن المفروض أن نوحد التعليمين.

رشيدة التريكي: كيف تصرفتم؟

عبد الوهاب بوحديبة: في البداية، أعدنا النظر في برامجنا مستشيرين زملائنا من أجل ضبط كتاب فلسفة باللغة العربية للأقسام النهائية بمشاركة نشيطة وهامة من عدد من المدرسين الذين أحييهم بحرارة وجمع هذا الكتاب في الأثناء تشكيلة عريضة وواسعة من نصوص فلسفية ضخمة سواء كانت من الفلسفة العربية أو من الفلسفة الغربية مثل ديكارت وكانط ونيتشه وشو مسكي وانجلز وماركس وفوكو إلى آخره.إلى جانب كشف لحوالي ست مائة لفظة فلسفية. كان واضحا بالنسبة إلينا أنّه يجب أن نحافظ على الإرث الجميل للحضور الفرنسي في تونس ذلك المتعلق بتعليم الفلسفة غربية أو غير غربيّة في مستوى نهاية سنوات المعهد،وطبع الكتاب مجانا بالعراق وسحبت قرابة مليون نسخة بيعت خلال سنوات طويلة مقابل دينار،أي ما يعادل نصف اورو للمجلدين معا. . كان حريّا بالتلميذ في نهاية سنوات المعهد بعد تعليم متنوع أن يجد في الفلسفة الفرصة الوحيدة ليتعلم أن يكون نقديا وان يفكر بحرية ولكن انطلاقا من تكوين دقيق ومتنوع. لقد كان الأمر يتعلق وحسب طرق تفكير مناسبة بتثقيف وعي حساسية المراهق عنده بقدر ما يتعلّق بتحرير فكره وبهذه الطريقة لم تكن الفلسفة من اليمين ولا من اليسار. إنهّا تستند إلى كل الأفكار لتمكن الناشئ من التفكير بنفسه ولذلك كنا قد قاومنا منذ البداية كلّ أشكال التطرف يسارية كانت أو يمينية.كنا في ذلك العهد قد جعلنا عددا من مدرسي الفلسفة يقومون بتربّصات حتى نجعلهم يستفيدون من التجربة المصرية والسورية والعراقية في تعليم الفلسفة بالعربية وترأسنا عديد الاجتماعات البيداغوجية والتقنية المتصلة بالمنهجية والمعجم كما جلبنا آلاف كتب الفلسفة باللغة العربية

أقول بوضوح يشرّفني أن أكون باعث هذا التعريب وأفخر بذلك بل

وأؤكد أنّه يمكننا الحديث اليوم عن مدرسة تونسية تعنى في هذه المادة بتكوين عقول حرة متحررة ومنفتحة ومثقفة ومجهزة لهذا بالعربية بقدر ما هي كذلك بالفرنسية.

رشيدة التريكي: كنتم رئيس قسم الفلسفة بجامعة تونس طوال السنوات التي تلت هذا التعريب فكيف كان الأمر؟

عبد الوهاب بوحديبة: لقد فتحنا أمام الباحثين مجال التراث الفلسفي العربي الواسع وطبعا اشتغل عدد من الباحثين الذين أصبحوا اليوم زملائي على الفلسفة الغربية ولكن نصوص الفلسفة بالعربية مكّنت من تجاوز "طابو" اللغة. لقد درّسنا في قسم الفلسفة باستمرار باللغتين العربية والفرنسية ولقد أبقي في تعليمنا على اللغة الأصلية لشرح النصوص (انجليزية وألمانية أو إغريقية).

ومن جهة أخرى لقد عملنا بفضل شهادة التبريز في الفلسفة على صيانة ازدواجية اللغة وحرصنا على تنويع المعرفة بالنصوص الفلسفية في ترجماتها الأصلية.

رشيدة التريكي: هل تساهم الأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون التي تترأسها منذ عدة سنوات في تدعيم المكاسب الفلسفية للتراث العربي حتى تنفتح على ما هو كوني.؟

عبد الوهاب بوحديبة: لقد مكنت الأكاديمية التونسية للعلوم والآداب والفنون من إدارة ماهرة لمشروع تعريب نصوص عظيمة كلاسيكية وحديثة ومعاصرة في حوالي عشرين مجلدا.

لقد تعهدنا مع اليونسكو بترجمة كتب مثل "مفاتيح القرن" و"القيم إلى أين" ولنوقّع السلام مع الأرض "الذي هو بصدد الترجمة وأعمالا أخرى". متحضرون على ما يقال "لبالنديي" و"العادل" لبول ريكور، إلى آخره...

كان همنا أيضا توفير مساحة اختيار كبرى من النصوص الفلسفيّة

المعاصرة من النصف الثاني من القرن العشرين ولهذا شرعنا في ترجمة نصوص من الفلسفة العامة وفلسفة القانون و"الاستيتيقا" والفلسفة السياسية مقدمة في شكل انطولوجيا.

يتعلق الأمر بالنسبة إلينا بخلق جسر يصل موروثنا الفلسفي بالفكر الراهن فيما له من بعد عالمي حتى نقاوم آثار الأيديولوجيات المؤذية والمشئومة والتي تحدث كثيرا من الضرر ونروم الانخراط فيما هو ايجابي أكثر في الكونية.

رشيدة التريكي: ما رأيكم في الحالة الراهنة للفلسفة في تونس وكيف تبدو لكم مكانتها وموقعها بين العلوم الإنسانية؟

عبد الوهاب بوحديبة: لم تعد العلوم الإنسانية على قدر من التعالي والتعجرف كما كانت قبل ثلاثين سنة فهي توفر كمّا من المعلومات القطعيّة حول المجتمع التونسي من أجل المساعدة على التفكير في حداثتنا فلسفيا.

إذا كان علم الاجتماع وعلم النفس قد استقلا عن الفلسفة فان استقلالها كان دليلا على أهمّية مساهمتها في التفكير الفلسفي التي يمكن أن تقرا على مستويين:

فأمّا من ناحية أولى فمن حيث التوثيق الهامّ حول ظواهر مثل الظروف العمالية والنسائية والجنون والفنون إلى غير ذلك... فكيف يمكن أن نتحدث عن تلك الظواهر دون إدراجها في محيطها؟ وأمّا من ناحية ثانية فعبر مشاركة منهجيّة لوضعنة وتحليل حيوي من أجل الفكر الفلسفي عينه. وكذلك من أجل العلوم الصحيحة،فنحن في حاجة إلى كفاءات تونسيّة في العلوم الرّياضيّة والفيزيائيّة والطبّية قادرة على قراءة النصوص الفلسفيّة العربيّة حول العلوم ممّا يحقّق كونيّة الثقافة العربيّة.

ليست كونيّتنا ناجمة عن إرادة قوّة سياسية وإنّما عن وعي مشروع يفخر بمساهمتنا في تاريخ الإنسانيّة.ثمّة آلاف المخطوطات على ذمّة الباحثين ولا زال أمامنا الكثير للقيام به من أجل تعريب مناسب ومثري

وعلى هذا النحو يكون متضمنّا للحداثة الأمر الذي أتاح تحرير آفاقنا والتعريب بإيجاز مشروع جسيم وهامّ لا مناص منه. إنّ المفسّر للأزمنة الحديثة إنما هو المختصّ في العلوم الإنسانيّة أمّا الفيلسوف، فهو المهندس والمنظم/المخرج لها.إذ تتكفّل الفلسفة بمهمّة مزدوجة: مهمّة بيداغوجيّة مناطها تكوين المواطنين الأحرار والمسؤولين ومهمّة سياسيّة بالمعنى الأرسطي الدقيق للمصطلح،تطمح إلى مساعدة الإنسان في تونس على اصطناع مصيره وتحمّله.

رشيدة التريكي:لقد كتبتم أنتم أيضا بالفرنسية كتابا حول الجنسانية في الإسلام ترجم اليوم إلى العديد من اللغات.لقد أنشأتم هذا الرّبط بين ثقافة وفلسفة وعلوم إنسانية فهل تعتقدون أنّه بواسطة هذا النّوع من المقاربة نستطيع أن نعرف تراثنا وحاضرنا على نحو أفضل؟

عبد الوهاب بو حديبة :حتما، فلأبحاثي هدف هو الثقافة العربيّة وعلى نحو أدق الثقافة العربية في خصوصيّاتها الإسلاميّة وبهذا المعنى تتقاطع فيها اختصاصات ثلاثة :الانثروبولوجيا والفلسفة والإسلاميّات حتّى وإن طغى على دراسة وافية بالضرورة البعد التجريبيّ والاجتماعيّ.

فالبحث بالنسبة إليّ هوّ إعادة قراءة للتراث على ضوء الارتباط بالقرن الحالي- أنا أرى أنّ الفيلسوف كما كان يريده" أوغست كونت "- مختص العموميّات - وكما علّمتنا الفلسفات الرشديّة والديكارتيّة والهيقليّة هو بحاجة إلى اعتبار الفروع المتنوّعة وهو الأمر الذي أردت فعله في مناسبات عديدة وهذا يفترض امتلاك معارف ومناهج كثيرة قدر الإمكان

خاتمة

يمكن الإشارة إلى أن "التعقّل" بمعنى phronesis مفهوم قد أنتجه اعتناق شكلا من التفلسف الذي يؤسس علاقة "الإتيقا" بالسياسة على إمكانية استنباط سعيد لصورة الإنسان الذي هو فاضل ومواطن في الوقت نفسه، غير أن هذه الإمكانية قد دمرت مع "ماكيافللي" بفكرة "الأمير"[1]، فـ لفظة virtu تشير عنده إلى القوة force وخاصة إلى "المهارة" التي تسخر من ربط، صار ساذجا، بين نوايا الأخلاق ومنطق الدولة. وهو ذات المنعطف الذي سيؤسسه "هوبز" بشكل نسقي ونهائي في "اللفياطان"[2]، بيد أن هذه الإمكانية السعيدة لبناء علاقة متبصرة بين "الإتيقا" والسياسة والتي تمتد من "أرسطو" في "أخلاق نيقوماخوس" مرورا برسائل "الفارابي" في "السعادة"، هذه الإمكانية قد انتابتها اليوم صحوة فعلية مع "ريكور"، حيث نظفر بتطوير خصب لـ phronesis من جهة ما هو مفهوم أساس لبناء معرفة عملية مخصوصة لتفسير الإنسان وفهمه[3].

---

(1) انظر، فتحي المسكيني، فلسفة النوابت، دار الطليعة، بيروت 1997، ص78
الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق فوزي النجار، بيروت المطبعة الكاثوليكية 1971 الفقرتان 14 / 15، ص34، 35.

Machiavel. Le Prince; ch vi, p 56
Aristote, Ethique a Nicomaque, tr, Tricod Paris, Vrin, 6e éd 1987. liv vi; ch 12 p 168

(2) T, Hobbes, Léviathan, tr; fr, Tricod, Paris 1983

(3) P. Ricœur; Soi même comme un autre, ed du Seuil 1990 Le Juste, éd, Esprit, Paris. 2001.

ضمن هذا التوجه، أصبح الصراع هنا بين الادعاء الكلي والتحديدات السياقية الظرفية للاختلاف، ولأننا نؤمم وجوهنا صوب، فكرة التعددية أو الهجنة نؤكد أنها هي التي تشكل الأساس الحقيقي للهوية اليوم، لا تؤدي بالضرورة دائما إلى السيطرة والعداوة.بل تؤدي، على نحو موجب وصارم إلى إستدماج أبدي ودائم لجملة لا تزول من المكونات والغيريات.

ولقد نعلم أن الاستعاضة عن "أمة" أو "ملة"، ما باحتمال الانتماء إلى العالم، إنما يستلزم ضربا من تفاؤل الإرادة لا يقوى عليه إلا "الكبار".